This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

422

L'AUTHENTICITÉ DE LA IIª PETRI

ÉTUDE CRITIQUE ET HISTORIQUE

PAR

Le P. Joseph DILLENSEGER, S. J.

Extrait des *Mélanges de la Faculté Orientale*
de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth).
II, p. 173-212.

S'adresser au *Bibliothécaire de la Faculté Orientale*
ou à une des Librairies ci-dessous.

PARIS
Paul Geuthner
68 Rue Mazarine

LONDON
Luzac and Co.
46 Great Russel St., W. C.

LEIPZIG
Otto Harrassowitz
11 Querstrasse

1907

L'AUTHENTICITÉ DE LA II[a] PETRI

ÉTUDE CRITIQUE ET HISTORIQUE

422

JAN 29 1953

L'AUTHENTICITÉ DE LA IIª PETRI

ÉTUDE CRITIQUE ET HISTORIQUE

PAR

Le P. Joseph DILLENSEGER, S. J.

Extrait des *Mélanges de la Faculté Orientale*
de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth).
II, p. 173-212.

S'adresser au *Bibliothécaire de la Faculté Orientale*
ou à une des Librairies ci-dessous.

PARIS
Paul Geuthner
68 Rue Mazarine

LONDON
Luzac and Co.
46 Great Russel St., W. C.

LEIPZIG
Otto Harrassowitz
11 Querstrasse

1907

L'AUTHENTICITÉ DE LA II^a^ PETRI

ÉTUDE CRITIQUE ET HISTORIQUE

la seconde, figurent les critiques modérés à tendances plus ou moins conservatrices. Qu'il suffise de nommer, en Allemagne, Zahn, Spitta et Kühl ; en Angleterre, Bigg et Chase.

Pour les critiques de la première école, la non-authenticité de la IIª Pet. ne laisse pas l'ombre d'un doute : elle est évidente, elle s'impose. Lorsqu'ils consentent encore à la discuter, ils le font, la plupart du temps, avec le manque d'intérêt qu'on apporte aux questions surannées, et parfois avec la mauvaise humeur pour qui l'affirmation remplace les preuves. Telle est du moins l'impression que laisse le maigre article de l'*Encyclopaedia Biblica* de Cheyne; tel le sentiment qu'on éprouve à lire ces paroles de Harnack (*Chronol. der altchristl. Litt.*, I, p. 468) : « Etant donné que l'Epître de Jude a été composée entre 100 et 130, la IIª Pet. est jugée. Ce jugement s'impose, en outre, par un si grand nombre d'autres considérations *que je puis bien me dispenser de prouver son inauthenticité* ». Si c'était là ce qu'a voulu dire M. Loisy par cette phrase : « Comme dans la plupart des cas semblables, l'inauthenticité se démontre aisément », nous n'aurions pas à y contredire. Mais on nous saura gré, je l'espère, de ne pas nous contenter d'une démonstration aussi facile. On se rend la tâche vraiment par trop aisée, et nous ne saurions jamais assez nous insurger contre de pareils procédés *scientifiques*.

Pour les critiques de la seconde école, le problème de l'authenticité de la IIª Pet. ne laisse point que d'être très embrouillé. Comme en général à toutes les questions de cette nature, ils apportent à celle-ci une érudition,

---

occupe que dans le compte rendu cité plus haut, et dans son Introduction au *Quatrième Evangile*, p. 2. Voici ce dernier passage assez significatif :

« Une allusion très probable à l'Evangile Johannique (21^{18-19}) se rencontre dans le N. T. ; mais dans un écrit contesté, la seconde Epître de Pierre, à l'endroit où l'auteur présumé parle de sa mort prochaine et de l'annonce qui lui en a été faite, par le Christ (II Pet. 1^{14}). Si l'Epître était authentique, on devrait dire qu'elle se réfère, non au dernier chapitre de Jean, mais à l'incident qui y est rapporté. Cependant l'Epître paraît bien viser le texte de l'Evangile, et *tout porte à croire qu'elle est pseudonyme* : puisqu'elle connaît déjà les Epîtres de S^t Paul en collection et comme faisant partie du recueil des Ecritures (II Pet. 3^{15-16}) il n'est pas étonnant qu'elle cite l'Evangile de Jean ; elle doit être postérieure à la formation du N. T., et n'a guère pu être écrite avant le milieu du second siècle. »

une sincérité, et — ne craignons point de le dire — une ténacité de travail étonnantes, dignes de tous les éloges. Toutefois, dans leurs conclusions, règne la plus grande diversité. Pour Spitta et Zahn, l'authenticité pétrine est certaine ; pour Chase, l'inauthenticité est presque indéniable ; Kühl admet que l'Epître est authentique, mais en rejette le chap. II comme une interpolation postérieure. Bigg revendique l'authenticité et fortement, mais il accorde une certaine probabilité à l'opinion contraire (1).

La position catholique est assez connue. Chez nous, personne n'a encore osé, dans une étude suivie, émettre des doutes sur l'attribution traditionnelle de la II[a] Petri. Celle-ci a même trouvé parmi nous, dans les toutes dernières années, de bons et de savants critiques, p. ex. Henkel (1904) et Belser (1905[1]). Autrefois, confondant, trop souvent, hélas! deux choses nettement distinctes, la canonicité et l'authenticité, nous avions l'habitude de revendiquer celle-ci au nom de celle-là ; nous pensions que l'infaillibilité de l'une entraînait l'absolue certitude de l'autre. C'était une erreur de tactique, non moins que de doctrine. Non, la canonicité et l'authenticité ne se confondent ni de droit, ni même de fait, du moins pour ce qui regarde l'A. T. Pour le N. T., la question prend une autre tournure, ce nous semble ; nous aurons peut-être l'occasion d'y revenir un jour.— Quoi qu'il en soit, aujourd'hui les hommes les plus éminents par la profondeur de leur savoir et la solidité de leur doctrine, tout en admettant comme un dogme de foi la canonicité de tous les Saints Livres, ne craignent point de mettre en discussion l'authenticité, complète ou partielle, de certains d'entre eux. Pourvu que ces études se fassent avec toute l'attention et tout le respect qu'elles méritent, bien loin de les blâmer,

---

(1) Ce dernier auteur, tout spécialement, nous a fourni une étude détaillée, très substantielle et très solide, dans son livre : *The Epistles of S[t] Peter and S[t] Jude* [2], (*The international critical Commentary*) Edinburgh, Clark, 1902. On y trouve quantité de remarques judicieuses ; mais il faut les y chercher, car elles sont malheureusement trop disséminées dans tout le cours de l'ouvrage, dans les notes du commentaire, dans les différents chapitres de l'Introduction, dans les Testimonia Patrum, et dans les remarques dont il a accompagné ceux-ci. Un peu plus de synthèse aurait donné une plus grande cohésion aux arguments destinés à prouver l'authenticité, en montrant toute leur valeur démonstrative. — Nous avons emprunté à cet excellent ouvrage plus d'un détail utile.

nous n'aurons qu'à nous en féliciter. Si la vérité aime le grand jour, nous repousserons toujours, comme une injure gratuite, l'accusation imméritée de craindre la lumière.

Divide et impera ! Ici la division est facile : I. — Témoignages externes : attestation et silence de la primitive Eglise ; II. — Témoignages internes : langue, style, dépendances littéraires, doctrines de l'Epître. Nous parcourrons, en y répondant, les difficultés groupées autour de ces différents chefs.

I

TÉMOIGNAGES EXTERNES

ATTESTATION ET SILENCE DE LA PRIMITIVE ÉGLISE

Pour traiter ce point avec tous les développements qu'il comporterait, il nous faudrait un livre. Aussi nous contenterons-nous de quelques indications seulement, mais largement suffisantes pour notre but.

Avouons-le, notre Epître n'a que peu de témoignages dans la toute première antiquité chrétienne. Mais n'y a-t-il pas cependant une exagération évidente dans ces paroles de M. Reuss (1) : « Dans la littérature du second siècle, on n'en trouve pas *la moindre trace* ; [cet opuscule] n'est cité nulle part explicitement ; il n'en est pas fait un usage *indirect dans des allusions ou dans des emprunts, soit conscients, soit involontaires*... Ce n'est qu'au troisième siècle, qu'il en est fait mention *pour la première fois* par Origène, lequel nous informe qu'il existe une 2de Epître de Pierre, mais que la première seule est généralement acceptée comme authentique, tandis qu'à l'égard de l'autre il subsiste des doutes. » Voilà un jugement bien catégorique ; il est partagé, du reste, par Harnack, Holtzmann, von

(1) *La Bible : Les Epîtres Catholiques*, p. 231. C'est nous qui soulignons.

Soden, Jülicher, et Chase lui-même (1). Répond-il bien à la réalité ? Que la II[a] Pet. ne soit pas citée explicitement d'une manière *absolument évidente*, avant le troisième siècle, dans les *rares* monuments qui nous restent de cette époque, on peut le concéder ; qu'on n'en fasse *aucun usage, ni conscient, ni involontaire*, nous n'oserions pas l'affirmer, nous croyons le contraire. Les défenseurs de l'authenticité ont relevé, avec beaucoup de patience, quantité de rapprochements littéraires entre un bon nombre d'écrits du second siècle, à commencer par les épîtres de Barnabé et de Clément, et la II[a] Pet. Si beaucoup de ces rapprochements ne sont que curieux, sont-ils donc tous tellement dénués de fondement qu'il soit permis de dire : Il est *évident*, absolument évident, qu'il n'y a nulle trace, nulle emprunt de la II[a] Pet. avant Origène ? Deux exemples suffiront à montrer le contraire ; nous les choisissons presqu'au hasard.

I. — Voici d'abord deux phrases du dialogue de S[t] Justin contre Triphon (155-160), mises en regard du chap. II v. 1 de la II[a] Pet. (Cf. M. $6^{669\ 889}$).

ex *Dial.* 82 : Ὅνπερ δὲ τρόπον καὶ ψευδοπροφῆται ἐπὶ τῶν παρ' ὑμῖν (Judæis) γενομένων ἁγίων προφητῶν ἦσαν, καὶ παρ' ἡμῖν (Xanis) νῦν πολλοί εἰσι καὶ ψευδοδιδάσκαλοι· οὓς φυλάσσεσθαι προεῖπεν ἡμῖν ὁ ἡμέτερος Κύριος.

II[a] Pet. 2[1]

Ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται ἐν τῷ λαῷ (Iudæorum), ὡς καὶ ἐν ὑμῖν (Xanis) ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι οἵτινες παρεισάξουσιν αἱρέσεις ἀπωλείας καὶ τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι.... (Cf. Matth. 24^{4-24}).

ex *Dial.* 51 : καὶ ἐν τῷ μεταξὺ τῆς παρουσίας αὐτοῦ χρόνῳ, ὡς προέφην, γενήσεσθαι αἱρέσεις καὶ ψευδοπροφήτας ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ προεμήνυσε (2).

(1) Cependant v. Soden (*Handkomm.* de Holtzmann, 3 Band, 2[te] Abtheil., 1899[3], p. 210) admet comme probable l'usage fait par Clem. d'Alex. de la II[a] Pet.— Même des critiques aussi conservateurs que Spitta et Kühl font, sur ce point, des concessions étonnantes. Ainsi, le dernier écrit dans le *Comm.* de Meyer (*Die Briefe Petri u. Iudae*, 1897[6], p. 363): « Die Kritik unseres Briefes hatt stets seine ausserordentlich schlechte Bezeugung zum Ausgangspunckt gemacht. Die erste deutliche Hinweisung auf den Brief begegnet uns erst bei Firmilian von Caesarea ».

(2) Pour plus de commodité, nous renvoyons le lecteur à la Patrologie de Migne. Mais

Etant donné la manière excessivement large dont l'Apologiste a coutume de rapporter la S^te^ Ecriture, il n'est pas du tout improbable que nous soyons ici en face d'une citation implicite. De part et d'autre, même parallélisme, même marche dans la phrase et dans la pensée ; de part et d'autre, mêmes expressions :

a) ἐπὶ τῶν παρ'ὑμῖν γενομένων = ἐγένοντο ἐν τῷ λαῷ (peuple Juif)
παρ' ἡμῖν εἰσι= παρ' ὑμῖν ἔσονται (peuple chrétien)

b) ψευδοπροφῆται, ψευδοδιδάσκαλοι = ψευδοπροφῆται, ψευδοδιδάσκαλοι

c) ψευδοπροφήτας καὶ αἱρέσεις = ψευδοπροφῆται παρεισάξουσιν αἱρέσεις

En outre, ces mots ne se trouvent accouplés ensemble que dans S^t^ Pierre et ici ; et, de plus, on chercherait vainement le mot ψευδοδιδάσκαλοι ailleurs dans la S^te^ Ecriture : c'est une expression particulière à la II^a^ Pet. N'en déplaise à M. Chase, qui s'évertue si laborieusement à détruire le bien-fondé d'un si grand nombre de rapprochements, il y a beaucoup de citations implicites, acceptées pour incontestables par les critiques du jour, qui ne sont pas aussi apparentes que celle-ci (1). Si S^t^ Justin s'est souve-

---

nous devons l'avertir que nous adoptons ici la leçon αἱρέσεις καὶ ψευδοπροφήτας, donnée en note et reconnue pour la vraie par la critique moderne. L'éditeur du *Dial. cum Tryphone Judaeo*, fait justement observer que cette correction doit être préférée à toute autre, parce que S^t^ Justin rapporte une parole du Seigneur déjà citée par lui dans ce qui précède (ὡς προέφην). Or, de cette parole, nous trouvons l'expression équivalente dans un seul endroit, à savoir au N° 35 (M. 6^540^) ; la voici : Ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις. — Il n'est pas absolument improbable d'ailleurs que ce dernier passage contienne, lui-aussi, un écho, quoiqu'affaibli et lointain, de la II^a^ Pet. Pour S^t^ Justin les hérésies et les schismes, loin de nuire à la doctrine évangélique, doivent au contraire confirmer la foi et la raffermir dans l'âme des chrétiens, Jésus ayant à l'avance prédit leur venue. Cette pensée fait le fond même de l'Epître de S^t^ Pierre ; avec cette particulière insistance, on ne la rencontre que chez lui. Les mots de S^t^ Justin qu'on lit, quelques lignes plus loin : Εἰσὶν οὖν καὶ ἐγένοντο πολλοί... οἳ ἄθεα καὶ βλάσφημα λέγειν καὶ πράττειν ἐδίδαξαν, reproduisent, en deux traits de plume, toute la substance de II^a^ Pet. 2, et semblent appuyer encore notre manière de voir.

(1) Le travail de M. Chase (cf. *DBH* = *Dictionary of the Bible*, Hastings, t. III, p. 796-817) très savant d'ailleurs, me semble entaché d'un vice de méthode. Cet auteur prend un à un les témoinages patristiques, et s'efforce de montrer que ces témoignages individuellement ne sont pas concluants. Evidemment. Mais peut-on leur enlever toute valeur ? Non, puisque M. Chase lui-même est obligé, dans bien des cas, de reconnaître comme probable une citation implicite, ou tout au moins une dépendance de la II^a^ Pet.

nu de l'Evangile de S[t] Matthieu en écrivant ces passages, il a emprunté la marche de sa pensée, la nuance de l'idée, sa formule et ses mots à la II[a] Pet. Il y a, du reste, d'autres passages chez l'apologiste martyr qui rappellent l'Epître du prince des Apôtres. Quelques lignes seulement avant la première phrase citée tout à l'heure, on rencontre la fameuse expression dont nous allons parler dans un instant : Ἡμέρα Κυρίου ὡς χίλια ἔτη ; et, au liv. I, ch. 28 (M. 6[371]) de son *Apologia pro Christianis*, on rencontre ce passage à comparer avec II[a] Pet. 3[9] : Καὶ γὰρ ἡ ἐπιμονὴ τοῦ μηδέπω τοῦτο πρᾶξαι τὸν θεὸν, διὰ τὸ ἀνθρώπινον γένος γεγένηται · προγινώσκει γάρ τινας ἐκ μετανοίας σωθήσεσθαι μέλλοντας... (1).

II. — Le second exemple est tiré de l'épître de Barnabé, mais en connexion avec S[t] Irénée, S[t] Justin, S[t] Hippolyte :

BARNABÉ : Προσέχετε, τέκνα, τί λέγει τὸ Συνετέλεσεν ἐν ἓξ ἡμέραις. Τοῦτο λέγει, ὅτι ἐν ἑξακισχιλίοις ἔτεσιν συντελέσει κύριος τὰ σύμπαντα· ἡ γὰρ ἡμέρα παρ' αὐτῷ σημαίνει χίλια ἔτη. Αὐτὸς δέ μοι	II PET. 3[8] : Ἓν δὲ τοῦτο μὴ λανθανέτω ὑμᾶς, ἀγαπητοί, ὅτι μία ἡμέρα παρὰ Κυρίῳ ὡς χίλια ἔτη, καὶ χίλια ἔτη ὡς ἡμέρα μία.

Et non seulement cette dépendance est probable ; mais, le plus souvent, beaucoup plus probable que la dépendance qu'il lui oppose ou que toutes les ingénieuses remarques qu'il invente contre elle. Dès lors, comment le savant auteur ne voit-il pas que toutes ces probabilités finissent par s'ajouter les unes aux autres et par faire, somme toute, un argument très solide et très favorable à l'authenticité pétrine ? *L'argument collectif*, tant prôné aujourd'hui, pourquoi nous refuserions-nous de l'employer en faveur du prince des Apôtres ?

Plus j'étudie le travail de M. Chase, et plus je me persuade que ce critique s'est laissé influencer par une double préoccupation, inconsciente peut-être, mais assurément très fâcheuse : tout d'abord, par une certaine crainte de paraître au-dessous du niveau actuel de la critique, et de *sacrifier à des considérations théologico-religieuses* ; et ensuite, par un vague souci de voir triompher une idée bien chère à son cœur, à savoir qu'après tout l'Eglise primitive a pu se tromper en constituant son canon. Je ne sais si je me trompe, mais il me semble que M. Chase a pressenti ce double reproche, puisqu'à la page 817, dans une phrase, très obscure d'ailleurs, il juge nécessaire de s'en défendre. Dans tous les cas, ce reproche, s'il est fondé, explique la rigueur de ses jugements où souvent les conclusions dépassent les prémisses.

(1) Cf. également page 177, note 2.

μαρτυρεῖ λέγων· «Ἰδού, ἡμέρα Κυρίου ἔσται ὡς χίλια ἔτη» (1).

JUSTIN : Συνήκαμεν καὶ τὸ εἰρημένον, ὅτι « ἡμέρα Κυρίου ὡς χίλια ἔτη », εἰς τοῦτο συνάγειν (2).

IRÉNÉE : « Dies Domini sicut mille dies » (3). — Ὅσαις.... ἡμέραις ἐγένετο ὁ κόσμος τοσαύταις χιλιοντάσι συντελεῖται. Καὶ διὰ τοῦτο φησὶν ἡ Γραφή · « Καὶ συνετελέσθησαν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν... Ἡ γὰρ Κυρίου ὡς ᾱ ἔτη » (4).

HIPPOLYTE : Ἡμέρα δὲ Κυρίου χίλια ἔτη (5).

Il serait difficile de nier l'étroite connexion de ces passages avec le texte de notre Epître. Remarquons la grande ressemblance de παρ'αὐτῷ avec le παρὰ Κυρίῳ de S^t Pierre. Barnabé ayant employé le mot κύριος dans la phrase précédente, il était de bonne littérature de ne pas le répéter ici. Le ἡμέρα Κυρίου ne diffère pas beaucoup, non plus, de ἡμέρα παρὰ Κυρίῳ. Mais notons surtout que cette phrase ἡμέρα Κυρίου ὡς χίλια ἔτη est donnée comme Ecriture : αὐτὸς δέ μοι μαρτυρεῖ λέγων (Barnabé) ; συνήκαμεν καὶ τὸ εἰρημένον ὅτι... (S^t Justin) et, dans les deux passages de S^t Irénée, il ressort clairement du contexte que le grand évêque fait ou rapporte un argument scripturaire, dans lequel il s'appuie sur une parole d'Ecriture : φησὶν ἡ Γραφή.... Ἡ γὰρ ἡμέρα Κυρίου.. Que si nous voulons vérifier cette référence, il n'y a que deux textes qui s'offrent à nos recherches : II Pet. 3^8, qui nous est connu, et Ps. 89 (90)^4. Voici ce dernier : Ὅτι χίλια ἔτη ἐν ὀφθαλμοῖς σου ὡς ἡ ἡμέρα ἡ ἐχθές, ἥτις διῆλθε καὶ φυλακὴ ἐν νυκτί. Avouons que nos citations s'éloignent beaucoup plus de la version des LXX, que de la II^a Pet. ; elles n'ont presque rien de commun avec le Psalmiste. Sans doute le Ps. 89(90) peut être considéré comme la source ultime du χίλια ἔτη, mais n'est-ce pas en passant par la II^a Pet. que les Pères l'y ont puisé ? Et pour-

(1) *Ep. Barn.* 15^4 (cf. Funk, *Pat. Apost.*, II, p. 46).
(2) *Dial. adv. Tryph.* 81. M. 6^669
(3) *Contra Haer.*, lib. V, 23. M. 7^1185-1186
(4) *Contra Haer.*, lib. V, 28. M. 7^1200
(5) *In Dan.*, 23^24

quoi donc se servent-ils toujours d'une formule qui rappelle si fortement la sienne ? Pourquoi ne font-ils jamais allusion au καὶ φυλακὴ ἐν νυκτί ? Il leur aurait fourni, lui aussi, une bien belle image. On a objecté la tradition juive. Mais la tradition juive n'est pas de l'Ecriture ; et puis, pour la tradition juive, le jour du Seigneur avait toutes sortes de longueurs, depuis 40,60.., jusqu'à 2000 et 7000 années. La tradition juive n'a rien à faire ici. Une chose est certaine, c'est que plus tard S[t] Méthodius, martyrisé sous Dioclétien, parlant de nouveau de l'ἡμέρα Κυρίου ὡς χίλια ἔτη, fera une mention expresse de la II[a] Pet. (cf. Pitra, *Anal. Sacra*, III, p. 611). Nous croyons donc de nouveau avoir affaire ici à une citation implicite à peu près certaine.

Ce sentiment est corroboré par plus d'une observation :

1° Chez tous ces écrivains, à l'exception de S[t] Hippolyte, le *una dies sicut mille anni* est mêlé au millénarisme ; dans notre Epître il n'y en a point trace. Or, ce fait n'est certainement pas pour reculer sa composition à une époque tardive, où le millénarisme était tellement répandu qu'on a pu prétendre qu'il était universel. Citant une phrase dont se prévalaient les millénaristes, le faussaire n'aurait-il pas laissé au moins quelques vestiges de la doctrine à laquelle il l'empruntait ? Si l'on objectait que l'auteur apocryphe, écrivant contre des gnostiques, n'avait garde de parler de millénarisme contre des gens qui en abusaient étrangement pour un règne glorieux du Christ tout à fait charnel, je répondrais : à ce compte il n'aurait pas parlé du tout des *mille anni*. C'eût été tendre une perche imprudente aux sectaires.

2° Chez ces mêmes écrivains, non plus, cette phrase ne vient pas à l'état isolé. Elle se trouve accompagnée par d'autres qui rappellent la II[a] Pet. Nous le savons déjà pour S[t] Justin, mais il est bon de faire observer ici combien les deux passages typiques que nous avons cités, et qui se trouvent à quelques lignes de distance l'un de l'autre, se corroborent mutuellement, par ce voisinage même, en faveur de l'authenticité de notre Epître. La lettre de Barnabé (1) permet, et les œuvres d'Hippoly-

(1) Cependant, dans l'épître de Barnabé, il n'y a guère qu'un second texte qui permette un rapprochement avec la II[a] Pet., à savoir 2^{2-3}, col. II Pet. 1^{5-6}. Le voici : 2. Τῆς οὖν

te (1) réclament la même affirmation ; mais pour Irénée, si versé dans la connaissance des choses et des écrits apostoliques, ce point mérite notre toute spéciale attention :

a). Voici d'abord quelques paroles du traité *adv. Haer.*, IV, 36 M. 7[1093]) mises en regard de la II[a] Pet, $2^{4-7,9-11}$. Le passage ne nous est connu que par sa version latine.

Et temporibus Noë diluvium inducens, uti exstingueret pessimum genus eorum qui tunc erant homines, qui jam fructificare Deo non poterant, cùm angeli transgressuri commixti fuerint eis, et ut peccata eorum compesceret, servaret veræ arcæ typum, Adæ plasmationem ; et temporibus Loth qui pluit super Sodomam et Gomorrham ignem et sulphur de cœlo, exemplum justi judicii Dei, ut cognoscerent omnes quoniam omnis arbor, quæ non facit fructum bonum excidetur et in ignem mittetur, et in universali judicio tolerabilius Sodomis utens quam his qui viderunt ejus virtutes quas faciebat et non crediderunt in eum neque receperunt ejus doctrinam, etc...

[4] Εἰ γὰρ ὁ θεὸς ἀγγέλων ἁμαρτησάντων οὐκ ἐφείσατο.... [5] Καὶ ἀρχαίου κόσμου οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ ὄγδοον Νῶε δικαιοσύνης κήρυκα ἐφύλαξεν, κατακλυσμὸν κόσμῳ ἀσεβῶν ἐπάξας, [6] Καὶ πόλεις Σοδόμων καὶ Γομόρρας τεφρώσας καταστροφῇ κατέκρινεν, ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν τεθεικώς, [7] Καὶ δίκαιον Λὼτ καταπονούμενον ὑπὸ τῆς τῶν ἀθέσμων ἐν ἀσελγείᾳ ἀναστροφῆς ἐρύσατο..... [9] Οἶδεν Κύριος εὐσεβεῖς ἐκ πειρασμοῦ ῥύεσθαι, ἀδίκους δὲ εἰς ἡμέραν κρίσεως κολαζομένους τηρεῖν, [10] Μάλιστα δὲ κ. τ. λ.... [11] οὐ φέρουσιν κατ' αὐτῶν παρὰ Κυρίῳ βλάσφημον κρίσιν.

πίστεως ἡμῶν εἰσὶν βοηθοὶ φόβος καὶ ὑπομονή, τὰ δὲ συμμαχοῦντα ἡμῖν μακροθυμία καὶ ἐγκράτεια· — 3. τούτων οὖν μενόντων τὰ πρὸς Κύριον ἀγνῶς, συνευφραίνονται αὐτοῖς σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη, γνῶσις. Cette succession, ou mieux encore, cet enchaînement des vertus, avec la foi comme fondement de toutes, semble bien rappeler le passage analogue de la II[a] Pet. — Un troisième texte auquel nous renvoie la table de Funk (*op. cit.*, I, p. 566) : 4^{12}, col. II Pet. 2^{13} ne signifie vraiment pas grand chose.

(1) On connaît la grande autorité qui s'attache au nom d'Hippolyte dans les questions scripturaires. Les quelques écrits ou fragments qui nous en restent, contiennent plusieurs passages qui rappellent notre Epître de la manière la plus frappante. Si on veut prendre la peine de les étudier, on emportera de leur ensemble la conviction que S'

Est-ce le hasard qui aurait produit ici le même parallélisme de pensées et de doctrine, appuyé sur un même nombre d'exemples identiques et sur les mêmes images ? S[t] Pierre semble avoir été modifié seulement dans la mesure réclamée par les allures d'une citation libre, et par le point de vue différent où S[t] Irénée s'était placé.

b). Le saint évêque de Lyon nous donne, au sujet du second Evangile, ce détail si connu : Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον, Μάρκος, ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε (cf. *Adv. Haer.*, III, 1. M. 7[845]). Il serait sans doute déraisonnable de prétendre qu'Irénée tient ce renseignement autrement que par la tradition ; mais nous savons que cette tradition n'est pas la seule qui eut cours au sujet de l'Evangile de S[t] Marc, et, dans tous les cas, si nous voulions chercher à ces différents récits un appui scripturaire, il nous faudrait recourir à la II[a] Pet. 1[15] : Σπουδάσω δὲ καὶ ἑκάστοτε ἔχειν ὑμᾶς μετὰ τὴν ἐμὴν ἔξοδον τὴν τούτων μνήμην ποιεῖσθαι. Est-ce de nouveau le hasard qui a placé sur la plume d'Irénée le mot ἔξοδος pour signifier la mort en connexion avec un détail typique de la vie de S[t] Pierre ? Avec cette acception spéciale ἔξοδος ne se rencontre que très tard dans la langue profane, et il y

---

Hippolyte non seulement connaissait la II[a] Pet., mais encore qu'elle lui était non moins familière que les autres livres de l'A. et du N. T. M. Chase lui-même avoue que « taken together, however, these passages in Hippolytus give the impression that he was acquainted with II Pet. » Et cependant M. Chase ne rapporte que quelques-uns de ces passages : *Refut. Haer.*, IX [7] (col. II Pet. 2[22]) ; *In Dan.*, 3[22] (col. II Pet. 2[12]) ; *Ibid.* 4[10] (col. II Pet. 3[8], 2[5]) ; *Ibid.* 4[16] 9[60] (col. II Pet. 3[17]). Il aurait pu en ajouter d'autres, notamment le suivant que je n'ai trouvé cité nulle part, et qui, à mon humble avis, doit être considéré comme une paraphrase de II Pet. 1[20-21] : Οὐ γὰρ ἐξ ἰδίας δυνάμεως ἐφθέγγοντο [οἱ προφῆται], μὴ πλανῶ, οὐδὲ ἅπερ αὐτοὶ ἐβούλοντο, ταῦτα ἐκήρυττον· ἀλλὰ πρῶτον μὲν διὰ τοῦ Λόγου ἐσοφίζοντο ὀρθῶς, ἔπειτα δι' ὁραμάτων προεδιδάσκοντο τὰ μέλλοντα καλῶς· εἶθ' οὕτω πεπεισμένοι ἔλεγον ταῦτα, ἅπερ αὐτοῖς ἦν μόνοις ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἀποκεκαλυμμένα, τοῖς δὲ λοιποῖς ἀποκεκρυμμένα κ. τ. λ. (cf. *De Christo et Antichristo*, II. M. 10[729]) — De plus, si l'on admet l'opinion, aujourd'hui presque unanimement reçue, qui fait d'Hippolyte l'auteur du vaste recueil des *Philosophumena*, alors le doute devient absolument impossible ; le saint et savant écrivain a connu et admis comme authentique la II[a] Pet. A propos de l'auteur des *Philosophumena*, voir le remarquable travail d'A. d'Alès : *La théologie de S[t] Hippolyte*, 1906, Paris, Beauchesne, Introduction.

est toujours spécifié par un génitif τοῦ βιοῦ, etc., etc. Dans la S^te^ Ecriture, au contraire, nous le trouvons au livre de la Sagesse 3^2^, 7^6^, dans S^t^ Luc 9^31^ (ἡ ἔξοδος αὐτῶν. — μία δὲ πάντων εἴσοδος εἰς τὸν βίον, ἔξοδός τε ἴση — ἔξοδος αὐτοῦ) et notamment ici. Minuties que tout cela ! Minuties : soit ! dans une matière aussi grave, elles peuvent avoir leur utilité.

c). Mais le témoignage d'Irénée lui-même n'est pas isolé ; il faut y joindre celui des Eglises de Vienne et de Lyon. On connaît la relation que ces Eglises adressent à celles d'Asie sur le martyre de S^t^ Pothin et de ses compagnons, relation dont S^t^ Irénée a été le porteur et, peut-être, le rédacteur. Or, dans cette lettre fameuse, se rencontrent également des phrases et des expressions faisant écho à la II^a^ Pet. Ainsi, par ex., « Si vous laissez agir et triompher en vous, dit le prince des Apôtres, ces saintes vertus—et, entre autres, ὑπομονή la patience — elles ne vous laisseront point *vacuos nec sine fructu* (οὐκ ἀργοὺς οὐδὲ ἀκάρπους) ». — « Cette bonne chance, disent les Eglises de Vienne et de Lyon, n'a pas été pour nos Martyrs *vacua nec sine fructu* (Ὁ δὲ διὰ μέσου καιρὸς οὐκ ἀργὸς αὐτοῖς οὐδὲ ἄκαρπος ἐγίνετο). En effet, ajoutent-t-elles, grâce à leur héroïque patience (διὰ τῆς ὑπομονῆς αὐτῶν —c'est précisément le mot employé par S^t^ Pierre dans l'énumération des vertus), —grâce à leur héroïque patience, s'est manifestée à eux l'incommensurable miséricorde du Christ.» Bref ! cette phrase nous redonne, en l'appliquant aux saints Martyrs, la pensée contenue dans les versets 5, 6, 7 et 8 du chap. I^er^, et dans les termes employés par le S^t^ Apôtre. Ἀργὸς καὶ ἄκαρπος sont des mots typiques d'un usage assez rare ; on les chercherait vainement unis ensemble dans la S^te^ Ecriture, si ce n'est dans la II^a^ Pet. ; ἀργὸς ne se trouve qu'ici avec le sens spécial de *piger, vacuus*. Cette dernière circonstance confirme singulièrement notre manière de penser. (Cf. Eusèbe, *H. E.*, V, M. 20[435]).

Ici viendrait bien le problème, soulevé par la critique, de la dépendance littéraire vis-à-vis de l'Apocalypse de Pierre, apocryphe composé entre 110-160 [120-140], (cf. Harnack, *Die Chronologie*, I, p. 471). Nous aurons à en parler dans la seconde partie de ce travail. Mais s'il faut admettre — et cela s'impose, quand on ne veut laisser parler que les faits — que la dépendance se tient du côté de l'Apocalypse, alors nous voilà, dès le mi-

lieu du second siècle, en présence d'une riche exploitation de notre Epître. Elle est hautement favorable, personne n'en disconviendra, à l'authenticité pétrine.

C'est de dessein prémédité que nous passons sous silence les siècles suivants. Là encore, la critique rationaliste a été souvent excessive. Ainsi le témoignage de Clément d'Alexandrie (cf. Eusèbe, *H. E.*, 14. M. 20[549]) est entièrement rejeté par Reuss, et à peu près complètement mis en doute par Harnack (1) ; le οἱ πολλοί (*H. E.*, III. M. 20 [267-268]) est souvent traduit par « beaucoup la reçoivent comme authentique », tandis qu'il faut le traduire par « la plupart la reçoivent comme authentique ». On semble même parfois confondre deux passages différents et expliquer l'un par l'autre (2).

(1) Quelle est au juste la valeur de ce témoignage rapporté par Eusèbe ? La chose reste obscure malgré les solides travaux de plusieurs critiques. Dans un savant opuscule, *Der neutestam. Schriftcanon nach Clemens von Alexandrien* (1894), le Dr. Dausch admet avec Harnack que le grand Alexandrin a ignoré la IIa Pet. Tout se ramène pour nous à la signification exacte d'un passage peu clair de Cassiodore (*De Instit. divin. Litter.*, VIII, 2. M. 70 [1120]). Cassidore a-t-il voulu, oui ou non, reproduire dans son entier le Commentaire *in Epist. Catholicas* tel que Clément l'avait écrit dans ses « Hypotyposes » ? M. Dausch le pense. Mais cela ne paraît pas. Cassiodore ne le dit point, et on ne doit pas l'inférer de ses paroles. Il dit seulement qu'il s'est servi du Commentaire de Clément *in I Pet.*, *in I et II Joan. et in Iac.* en le corrigeant : « ut exclusis quibusdam offendiculis, purificata doctrina ejus securior potuisset hauriri». Pour les autres Epîtres Catholiques, il a eu recours au codex de Didyme. Cassidore avoue que son but est éclectique ; pour la composition de son Commentaire il veut faire un choix des meilleurs travaux. On a même pu mettre en doute, avec preuves à l'appui, que les fragments des «*Adumbrationes* », parvenus jusqu'à nous, soient l'œuvre originale de Cassiodore. (Cf. *Complex. Canon. Epist. Septem ; Epist. Pet.*, Note et passim. M. 70 [1361]). Puisqu'il en est ainsi, ne vaut-il pas mieux se rallier au jugement de Zahn (*Forschung. zur Gesch. des Neutestam. Kanons*, III, p. 133 sqq.)? Le témoignage positif d'Eusèbe (*loc. cit.*), de Photius (*Biblioth.* Cod. 109. M. 103 [389]) et de Cassiodore lui-même (M. 70 [1107]) doit l'emporter jusqu'à preuve du contraire, sur l'interprétation défavorable d'un passage obscur.

(2) Dans le second passage (*H. E.*, III, 4. M. 20[216]), Eusèbe semble exprimer son opinion personnelle, tandis que, dans le premier, il rapporte les différentes opinions et la pratique des Eglises, (cf. Cornely, *Introd. in libr N. T.*, p. 643 sq. et *Introd. Gen.* 67, p. 181 sqq). Dans ce dernier endroit, le P. Cornely, constatant qu'Eusèbe range l'Apocalypse (de Jean) parmi les ὁμολογούμενα, et aussi parmi les νόθα avec la restriction εἰ φανείη, en conclut que la première catégorie des ἀντιλεγόμενα, c.-à-d. les γνώριμα, présente les ouvrages qui n'étaient pas reçus comme authentiques par tout le monde, il est vrai, mais qui, une fois reçus par une Eglise comme tels, n'avaient plus jamais été sujets au doute

Enfin le *plerique* qui se retrouve souvent sous la plume de S^{t} Jérôme, ou bien doit être mis sur le compte d'une exagération évidente, comme en conviennent tous ceux qui ont étudié sérieusement le canon des Ecritures chez le S^{t} Docteur ; ou bien il doit évidemment se rendre par « un grand nombre, beaucoup », sens que l'on rencontre du reste aussi chez d'excellents écrivains classiques (1). Au temps de Jérôme, de beaucoup la plus grande partie des Eglises, sinon la totalité, avait reconnu la II^{a} Pet. pour un écrit authentique du prince des Apôtres. (Cf. Hieron., *De Viris illustr.*, I. M. 23^{638} ; voir aussi M. 22^{1003} ; 23^{300} ; 24^{661} etc.).

En résumé nous estimons donc qu'il n'est pas du tout évident, loin de là, que, dans la littérature chrétienne du second siècle, la II^{a} Pet. *n'a pas* été connue ou employée *ni consciemment ni involontairement*. Nous croyons même avoir établi, sur de bonnes preuves, un jugement diamétralement opposé à celui de Reuss, Harnack et autres critiques de la même école. Mais, avant de passer à la seconde partie de notre travail, il est à propos de se poser une question : alors même que la critique contemporaine aurait raison, et qu'avant Origène il n'y eût aucune trace de notre Epître dans la littérature chrétienne, serait-ce un motif suffisant pour rejeter l'authenticité de la II^{a} Pet. ? Cette fois M. Reuss me semble dans le vrai, quand il pense que non. Si des Epîtres de S^{t} Paul, si d'autres écrits apostoliques, voire même, peut-être, des Evangiles, ont pu se perdre complètement, quoi d'étonnant qu'une lettre de trois pages, écrit de circonstance et sans grande portée doctrinale, ait eu de la peine à se frayer un chemin, étant donné par ailleurs toute une série de motifs capables d'entraver sa marche ? « Il sera toujours possible d'admettre, — c'est le professeur strasbourgeois qui s'exprime ainsi, — il sera toujours possible d'admettre qu'un petit écrit de circonstance a pu être négligé, égaré, oublié, sans qu'on en doive inférer rien qui puisse lui enlever ses titres à une place au

---

au sein de cette même Eglise. Si cette position était tenable, le γνωρίμων δ'οὖν τοῖς πολλοῖς serait d'un grand poids pour l'authenticité pétrine ; elle nous donnerait ni plus ni moins la constatation que la plupart des écrivains et des Eglises avant Eusèbe avait admis cette authenticité comme certaine.

(1) Cf. les *Dictionn.*, v. g. celui de Carl Ernst Georges ^{7}, II, col. 1548, Leipzig, 1880.

recueil canonique, s'il en a réellement. L'argument tiré du suffrage négatif de l'ancienne Eglise, ou ce qu'on appelle la preuve extérieure, n'a donc qu'une valeur relative. A lui seul il ne décide pas la chose, et ce n'est qu'autant qu'il se trouverait ailleurs *des motifs très plausibles* à faire valoir contre l'origine apostolique de l'Epître que cette preuve, aussi, jetterait un grand poids dans la balance. » (*Op. cit.*, p. 233).

Or, *ces motifs très plausibles*, disent les confrères de M. Reuss et M. Reuss lui-même, ils existent ; ils sont de plusieurs sortes et c'est l'Epître elle-même qui va nous les fournir par sa langue, par son style, ses dépendances littéraires, sa doctrine.

II

TÉMOIGNAGES INTERNES

LANGUE, STYLE, DÉPENDANCES LITTÉRAIRES, DOCTRINE DE L'ÉPÎTRE

I. Langue et style. — Rien n'est divertissant comme la diversité des appréciations sur la langue et le style de la IIª Pet. Ce qu'un critique rejette comme détestable, un autre le loue et l'admire. Chacun trouve dans cette langue et dans ce style ce qu'il croit devoir favoriser sa cause, et rien que cette circonstance serait pour nous un motif de ne pas y insister, si des hommes éminents n'y avaient pas insisté parfois plus que de raison. Voici, sous ce rapport, la conclusion que M. Chase ne craint point de tirer à la suite d'une longue, presque fastidieuse étude : « Le style littéraire de l'Epître est artificiel. L'auteur montre peu de maîtrise ou de juste appréciation de la langue, et cependant il est *extraordinairement* ambitieux. Il est difficile de penser que Sᵗ Pierre ait cultivé un style pareil, et d'autre part l'Epître n'a rien qui suggère l'idée d'un « amanuensis » employé pour sa rédaction » (1). Ce jugement si sévère est heureusement contredit en partie par plus d'un aveu significatif au cours de l'article.

---

(1) *DBH.*, III, p. 816 (col. p. 807-810). « The literary style of the Epistle is artificial; it shows little command over or appreciation of the linguage and yet it is extraordinarily

La grécité de l'Epître est plutôt curieuse que pauvre. Sur 1686 *apax legomena* découverts dans les livres du N. T., la IIª Pet. en contient à elle seule 54, chiffre énorme pour un écrit si court. En la comparant avec la Iª Pet., on remarque nombre de dissemblances dans les mots. La Iª a 361 mots qui ne se trouvent pas dans la IIª ; celle-ci en possède 231 qui ne se rencontrent point dans la première. Elle est également plus avare de particules de liaison ; elle a moins de citations de l'A. et du N. T. Néanmoins, bon nombre de mots sont communs aux deux ; on a tout particulièrement noté une égale prédilection pour les pluriels abstraits. Si le style de la Iª Pet. est digne, sérieux et noble, celui de la IIª est plus animé, plus énergique, véhément parfois, parfois plein de grandeur. Il y a, c'est vrai, une certaine recherche d'expressions fortes et, partant, d'un caractère un peu singulier. Mais cela ne viendrait-il pas de la nécessité où se trouvait l'auteur, de dire des choses pénibles, d'une part, avec assez de vigueur pour produire de l'effet ; et, d'autre part, d'une manière assez relevée et assez voilée pour sauvegarder les convenances chrétiennes ? Cela ne viendrait-il pas surtout — quoi qu'en estime M. Chase — d'un secrétaire assez inhabile, s'efforçant, tant bien que mal, à rendre en grec la pensée de l'Apôtre s'exprimant en hébreu ? A coup sûr, pour traiter ce style et cette langue d'*extraordinairement ambitieux*, à cause des mots et des expressions qui peuvent paraître étranges ou recherchés, il faudrait avoir une connaissance des différentes grécités populaires d'alors beaucoup plus complète que celle que nous possédons. Puisqu'on avoue les déficits de la science actuelle, sous ce rapport, pourquoi ne pas en tenir compte dans le verdict final ?

---

ambitious. It is not easy to think that S^t Peter can have cultivated such a style, and the Epistle itself gives no support whatever to the idea that an amanuensis was employed in its composition. » — A la page 809, le même auteur s'était déjà exprimé de la manière suivante : « We have no right to assume that an Epistle of S^t Peter would be written in good greek, or even that it would be free from offences against literary propriety and good taste. But style is an index of character. The Epistle does produce the impression of being a somewhat artificial piece of rhetoric. It shows throughout signs of selfconscious effort. The author appears to be ambitious of writing in a style which is beyond his literary power. We may hesitate to affirm that the literary style of the Epistle in itself absolutely disproves the Petrine authorship. But it must be allowed that it is hard to reconcile the literary character of the Epistle with the supposition that S^t Peter wrote it. »

Certains de ces mots et de ces expressions si curieuses ont été retrouvés dans des inscriptions et paraissent avoir été des termes techniques courants. Deux des plus caractéristiques « ἐξέραμα κύων — κύλισμα βορβόρου », semblent avoir fait partie d'un proverbe populaire. Détail piquant ! le verset 22 du chap. 2, dans lequel ces deux expressions se lisent, au moyen d'un tout petit changement donne les deux vers iambiques que voici :

Ἐπ' ἴδιον ἐξέραμ' ἐπιτρέφει κύων,
Ὑς τ'ἐς κύλισμα βορβόρου λελουμένη.

On a d'ailleurs constaté la présence d'un certain nombre d'autres phrases susceptibles d'une semblable transformation. M. Bigg, auquel j'emprunte ces observations (cf. *op. laud.*, p. 227-228), donne les exemples suivants :

2[1] τὸν ἀγοράσαντα δεσπότην ἀρνούμενοι.
2[3] πλαστοῖσιν ὑμᾶς ἐμπορεύσονται λόγοις.
2[4] Θεὸς οὐκ ἐφείσατ' ἀλλὰ σειροῖσι ζόφου
ἐταρτάρωσεν εἰς δίκην τηρουμένους.

On dirait que l'homme qui avait à sa disposition un pareil langage était fort au courant de la littérature judéo-hellénique, alexandrine ou autre. A cette époque, les versificateurs juifs ne semblent pas avoir été une rareté.

*
* *

Dans l'impossibilité d'entrer ici dans tous les détails, nous nous contenterons de quelques particularités seulement ; elles montreront jusqu'à quel point on a parfois poussé les exagérations.

I. — Ainsi, on avait cru pouvoir affirmer que les locutions πᾶσαν σπουδὴν (παρ)εισφέρειν (II Pet 1[5])— l'expression classique étant σπουδὴν ἔχειν, ποιεῖν, ποιεῖσθαι — et θεία δύναμις (I Pet 1[3]) — terme philosophique — étaient d'une époque tardive. Or, on a découvert une inscription de Stratonicée de Carie, remontant à l'an 22 A. D., où figure déjà cette double locution (cf. Deissmann, *Bibelstudien*, p. 277-278). — Πᾶσαν σπουδὴν εἰσφέρεσθαι est d'ailleurs une tournure fort ancienne. On la rencontre chez Polybe (XXII, 12[13]) vers 206 A.D. ; elle se lit également dans une inscrip-

tion relevée près de Téos : τὴν πᾶσαν σπουδήν τε καὶ φιλοτιμίαν εἰσήνεγκαν, vers 166 A. D. (cf. Dittenberger, *Sylloge* [3], 303) et dans une autre d'Athènes : πᾶσαν εἰσηνέγκατο σπουδὴν καὶ φιλοτιμίαν, vers 34 A. D. (cf. *I. G.*, II[5], n° 630[b.c.] lig. 23) ; enfin, chez Diodore de Sicile, sous le règne d'Auguste : μεγάλην σπουδὴν εἰσφέρειν (1[84]). Il est vrai que la II[a] Pet. a παρεισφέρειν ; mais — il est facile de le constater — l'écrivain auquel elle doit sa forme grecque, aime beaucoup les mots composés. Dans les trois courts chapitres, il n'y en a pas moins de 6 où entre une double particule : παρεισφέρειν, παρεισάγειν, συναπάγειν, ἐνκατοικεῖν, ἀκατάπαυστος, συνευωχούμενος.... Quant aux composés simples, on pourrait en dresser une longue liste assez curieuse.

Si θεία δύναμις ne figure pas tel quel dans le N. T., son équivalent ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ, ou encore ἡ δύναμις αὐτοῦ (θεοῦ) abonde : Matth. 22[29] (col. 26[64]) ; Marc 12[24] (col. 14[62]) ; Luc 22[69] ; Act. 8[10] ; Rom. 1[16 20] (col. 15[19]), ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις ; 9[17] ; 1 Cor. 2[5], 6[14] ; II Cor. 6[7] ; Eph. 3[7-20] ; I Pet. 1[5]. — Et cette δύναμις appartient au Christ ; il est lui-même la vivante puissance de Dieu, comme il en est la sagesse (cf. I Cor. 1[24], col. 1[18] : Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν — δύναμις θεοῦ ἐστιν). C'est par cette puissance qu'il fait des miracles (Marc 5[30] ; Luc 5[17], 6[19], 8[46] etc., etc.), qu'il domine en Souverain, qu'il s'est déjà affirmé et s'affirmera surtout à la fin du monde comme Juge, Messie et Fils de Dieu (Heb. 1[3] ; Matth. 24[30] ; Luc 21[27] ; Apoc. 5[13] ; I Cor. 5[4] ; II Cor. 12[9] ; II Thes. 1[7], etc.) — De quelque manière qu'on veuille entendre les textes, dans la christologie du N. T., la δύναμις de Jésus est sûrement une δύναμις divine. Dès lors, un écrivain apostolique pouvait substituer au génitif τοῦ θεοῦ l'adjectif correspondant, et écrire : ἡ θεία δύναμις. Entre les deux locutions, il y avait à peine un pas qu'il était non seulement légitime, mais tout naturel de franchir ; parce que : 1° cette expression elle-même n'était point inconnue, nous l'avons montré ; — 2° l'adjectif θεῖος joint à un substantif pour parler de Dieu ou d'une perfection divine, est d'un usage fréquent dans les LXX et chez les auteurs macchabéens : c'était un terme quasi biblique. Je relève les passages suivants et renvoie pour les autres à la *Concordance* Hatch-Redpath (fasc. III, p. 628): θεῖον πνεῦμα (Ex. 31[3] ; Job 27[3], 33[4]), διὰ τὴν θείαν ἐνέργειαν (II Mach. 3[29]), θείου βίου (IV Mach. 6[31]). — 3° L'adjectif θεῖος, dans les mêmes conditions, était d'un emploi courant chez les auteurs profanes. Déjà le bon Homère, en l'appliquant aux Dieux, lui donne quatre acceptions différentes : celle de *divin* (nature) θεία ὀμφή (Il. 2[41]), θεῖον γένος (Il. 6[180]) ; — d'*origine divine* (venant de la part des, envoyé par les Dieux) θεῖος ὄνειρος (Il. 2[22], etc.) ; — de *consacré, réservé aux Dieux* (divin par destination, consécration, etc.) θεῖος ἀγών (Il. 7[298]) θεῖος χορός (Od. 8[264], etc.) ; — d'*extraordinaire*, de *mer-*

veilleux, supérieur au commun des mortels, θεῖος βασιλεύς (Od. 1^{691}). Cf. les *Diction.* de Passow, Bailly, Liddell and Scott.

II. — Il est une autre tournure, presqu'identique à la θεία δύναμις, et qui a défrayé beaucoup la littérature exégétique par rapport à la II^{a} Pet. On nous permettra d'y insister. Elle se lit au même endroit, chap. 1 v. 4 ; la voici : ἵνα γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως. Harnack (*Chronol.*,I, p. 469), Jülicher (*Einleit.*^{2}, p. 207), von Soden (*Handcomm.* de Holtzmann, T. III, 2^{e} part., p. 213) font grand état de cette tournure ; il y voient une expression théologique fortement influencée par la philosophie hellénique. Pour ces critiques, et pour ceux qui adoptent leur sentiment, la θεία φύσις est un *terminus* dans cette philosophie qui nous permet de dater la II^{a} Pet. et d'en fixer l'origine à la seconde partie du second siècle de l'ère chrétienne. Or, nous devons absolument repousser une pareille allégation qui ne repose sur aucun fondement objectif, ni sur la phrase considérée en elle-même, ni sur la doctrine qu'elle couvre.

a). Θεία φύσις est une locution connue et employée bien longtemps avant 150. Diodore s'en sert (5^{31}), et il a vécu sous Jules César et Auguste; elle figure également dans le *Contra Apionem* de Josèphe (1^{36}), et dans les *Eclogae* de Stobée, compilateur grec du 5^{e} siècle, mais qui reproduit des œuvres très anciennes. Au demeurant, si θεία δύναμις était une locution reçue, on ne voit pas pourquoi θεία φύσις n'aurait pas eu droit de cité. Pour exprimer l'idée que l'auteur avait en vue, γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως était d'une composition d'autant plus aisée que κοινωνὸς γένεσθαι τινός, — κοινωνεῖν τινός, voire même φύσεως κοινωνεῖν étaient des expressions ordinaires, ou du moins d'une formation tout à fait commune. Dans une inscription du I^{er} siècle avant notre ère, nous rencontrons : φύσεως ἀνθρωπίνης κοινωνεῖν (cf. Deissmann, *Bibelstudien,* p. 284) ; le Juif Philon écrit (*De somn.*, 1^{28}) : λογικῆς κεκοινωνήκασι φύσεως, et dans le N. T. nous avons : ὡς κοινωνοί ἐστε τῶν παθημάτων οὕτως κ. τ. λ. (II Cor. 1^{7}) ; κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσιν (I Cor. 10^{18}) ; κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι (I Cor. 10^{20}) ; τὰ παιδία κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός (Heb. 2^{14}). Dans la I^{re} Ep. ad. Cor. 1^{9}, S^{t} Paul dit encore, et dans le même sens : εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

b). Quant à la doctrine que renferme la locution γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως, il n'y est aucunement question d'une « Verwandlung in ein gœttliches Wesen » ou d'un « Enthobenwerden der Vergænglichkeit » (Jülicher, *op. cit.*, p. 207) au sens strict, je dirais volontiers brutal, de ce mot. Il n'y a point de métamorphose qui fait de nous autant d'*êtres divins*, destinés à peupler un Olympe chrétien. Ni M. Jülicher, ni personne, ne le tirera jamais de ce passage. Et cela : 1° Parce que le θεία φύσις étant une expression bien plus ancienne que le

second siècle — nous venons de le montrer — rien ne prouve que l'auteur de la IIª Pet. l'ait prise dans le sens que la philosophie hellénique lui aura attaché plus tard, ni qu'il se soit laissé — nécessairement — influencer par cette philosophie. C'est donc à tort, selon nous, et tout à fait *à priori* qu'on veut voir dans le θεία φύσις un *terminus* qui permette de fixer la date de notre écrit ; — 2°) Parce que le contexte et l'Epître tout entière réclament ou, pour tout le moins, comportent une interprétation différente. Cette participation à la nature divine n'empêche point que nous ne restions des hommes corruptibles, mortels, peccables, périssables même pour le royaume de l'éternité, εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ Κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ ; pour y arriver, il faut fuir la corruption du monde par la pratique des vertus chrétiennes, sans quoi notre participation divine et notre vocation initiale restent stériles (cf. II Pet. 1^{1-3} et Ep. *per totum*) ; — 3°) Parce que la véritable interprétation de tout le passage, il faut la chercher tout d'abord à la lumière du N. T. Lorsqu'il s'agit de juger un écrit qui se donne pour apostolique, la règle la plus élémentaire d'une saine critique est d'examiner si son contenu s'accorde avec la doctrine incontestable des Apôtres. Si M. Jülicher, au lieu de sacrifier à un système préconçu, — méthode qu'on reproche si volontiers aux savants catholiques, — si M. Jülicher, dis-je, avait fait cela, il se serait convaincu, croyons-nous, que cette *participation à la nature divine* n'est autre que notre régénération spirituelle, notre *surélévation par la grâce sanctifiante*,— par suite de notre justification, au saint Baptême.

Cette doctrine, si belle et si élevée, se trouve répandue partout dans les écrits Apostoliques. Pour la faire sortir des textes, il n'est aucunement besoin d'une théologie influencée, fortement influencée, d'un philosophisme platonicien ou autre. Quelques passages suffiront à le montrer. Je les choisis à dessein dans la correspondance de Sᵗ Paul, puisqu'on se plaît toujours à opposer son enseignement à celui du prince des Apôtres. Par notre justification dans la religion chrétienne, nous sommes régénérés, nous devenons *des créatures nouvelles*, nous participons *à la filiation divine* ; car nous sommes élevés à la dignité de frères adoptifs de J.-Ch., et de cohéritiers de son royaume : Rom. 8^{9-27} ; I Cor. 1^{4-9} ; Gal. 4^{4-7}, 6^{15} ; Eph. 1^{5} (εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰ. Χρ. εἰς αὐτόν) ; nous sommes rendus capables d'actes surnaturels, et notre glorification sera définitive dans l'éternité : II Cor. 3^{18}; 4^{17} ; Col. 3^{4} etc., etc. ; mais, dès à présent, l'Esprit-Saint établit en nous sa demeure : Rom. 5^{6}, 8^{9-11} ; I Cor. 3^{16-17}, 6^{17-20} ; Gal. 4^{6} ; II Tim. 1^{14}. Malgré tout, il faut vivre conformément à la foi reçue ; c'est une condition indispensable, nécessaire. Que de fois l'Apôtre n'excite-t-il point les fidèles à la pratique des vertus chrétiennes ! « Quæ sursum sunt sapite, non quæ

super terram » (Col. 3^{2}). On fera bien de consulter également 1 Pet. 1^{3-6}, $^{17-23}$; 2^{1-11} ; 3^{21-26} ; 5^{4-10}.

*
* *

Mais, si la langue des deux Epîtres diffère, — il ne faudrait pas l'oublier, car c'est le point qui nous importe, — la manière de penser et de composer est la même. Il y a des hébraïsmes de part et d'autre ; de part et d'autre, on aime les idées abstraites, les répétitions de pensées et de mots. On remarque dans les deux écrits une égale difficulté d'arriver au sujet qu'on veut traiter. L'auteur louvoie tout autour, il s'en approche comme par cercles concentriques : ce n'est qu'après avoir longuement préparé le terrain qu'il montre enfin nettement où il veut en venir. Dans la première Epître, il y a 13 versets de préambule ; dans la seconde, il y en a 12 ; et même, comme le sujet à traiter est singulièrement délicat, on ne l'abordera franchement qu'après le verset 21 c.-à-d. au chap. 2. Il y aurait d'autres similitudes à relever, mais celles-là suffisent. Que si le texte de la II^{a} est moins saturé de citations des Septante et de paroles du Seigneur, il est juste de convenir qu'il y en a encore plusieurs, et que cette différence *peut tenir uniquement* à la diversité des sujets. Un prédicateur, exhortant les fidèles à la patience ou à la charité, emploiera facilement 40 ou 50 citations scripturaires, tandis qu'il en trouvera fort peu pour stigmatiser telle ou telle erreur moderne. — M. B. Weiss (*Studien u. Krit.* : *die Petrinische Frage*, an. 1866) a pu dire avec raison que, parmi les écrits du N. T., aucun ne ressemble autant à la I^{a} que la II^{a} Pet. Et comme par ailleurs cette ressemblance porte sur le fond même des deux écrits, sur la manière de penser, sur l'ordre et l'enchaînement des idées : en un mot, sur ce qu'il y a de plus intime et de plus personnel dans l'écrivain, la meilleure solution est encore celle de S^{t} Jérôme, expliquant les différences par l'emploi de différents secrétaires. Seulement S^{t} Pierre aurait exprimé en hébreu ce qu'il voulait dire à ses lecteurs, et deux néochrétiens de ses disciples se seraient chargés d'habiller en grec la lettre de l'Apôtre. Mais, tandis que le « Silvanus » de la I^{a} (cf. 5^{12}) était un helléniste plus habile, le « συγγραφεύς » de la II^{a} l'était moins. Cette solution ne suppose point, d'ailleurs, que S^{t} Pierre ne savait pas le grec ; mais,

entre parler une langue et l'écrire, il y a une distinction facile et même nécessaire (1).

II. Dépendances littéraires. — La diversité de langage ne prouve donc pas grand chose. Si nous n'en étions pas convaincu, M. Reuss pourrait de nouveau nous l'apprendre : « Nous attachons beaucoup moins d'importance encore, — écrit-il à la suite de l'endroit cité plus haut, — à un second argument sur lequel on a souvent insisté : c'est la différence du style des deux Epîtres attribuées à Pierre. Cette différence existe ; elle est palpable... Cela est incontestable, mais qu'est ce que cela prouve » ? —

Hélas ! voici bien une autre affaire. Pierre dépend de Jude ; or, Jude à écrit longtemps après la mort de Pierre, et donc celui-ci n'a pas écrit du tout. Pour qui concède la majeure et la mineure du syllogisme, la conclusion est évidente et M. Reuss a pleinement raison. Et puis, le problème se complique. Non seulement Jude a écrit avant Pierre, mais l'auteur de la *Revelatio Petri* lui aussi a écrit avant Pierre. Or, cet auteur n'a pu tenir la plume avant 140, et donc le Pseudo-Pierre l'a tenue plus tard encore ; en d'autres termes, le prince des Apôtres ne l'a pas tenue du tout. Ce second raisonnement est de M. Harnack ; M. Jülicher le redonne, l'*Encyclopaedia Biblica* et même le *Dictionnaire* de Hastings l'adoptent pleinement. Est-il solide ? Quelles sont les preuves à l'apui ?

1° *L'Epître de Jude.* — Pour ce qui regarde la première dépendance, M. Reuss nous renvoie à son Commentaire. Notre curiosité excitée cherche

---

(1) Sur ce point nous ne pouvons malheureusement point partager la manière de voir de M. Henkel (*Der 2te Brief des Apostel - Fürsten Petrus*, dans les *Biblische Stud.*, T. IX, 5e livraison, p. 51-74). M. Henkel a parfaitement raison de dire qu'on a trop souvent exagéré, par besoin de cause, les différences de langue entre la Ia et la IIa Pet. Mais il n'en reste pas moins vrai : 1°) que ces différences existent ; 2°) qu'on les explique beaucoup plus naturellement par la diversité des secrétaires employés, que par la diversité de l'âge et des conditions dans lesquelles se trouvait l'auteur ; 3°) que rien ne nous force à admettre que le pauvre pêcheur de Galilée soit arrivé à écrire d'une façon peu banale le grec ; 4°) que l'incise διὰ Σιλουάνου ταῦτα ὑμῖν ἔγραψα peut signifier aussi bien le secrétaire que le porteur de la lettre, et même les deux à la fois. S^t Jérôme a été parfois trop rapide dans ses appréciations, nous le reconnaissons volontiers. Mais, puisque, dans sa lettre à Hedibia, il nous fournit un excellent principe de solution à la fois naturelle et plausible, pourquoi refuserions-nous de nous en servir ? Il repose sur un fondement objectif très solide.

à se satisfaire; nous courons à l'endroit indiqué; mais pour toute démonstration, nous n'y découvrons guère que des affirmations, qui présupposent la thèse à établir. En vérité, cette question est très embrouillée. Le plus grand nombre des exégètes d'aujourd'hui admettent cette dépendance, mais il y en a encore, et non des moindres, qui la rejettent. Il y a des siècles déjà qu'on la débat sans arriver à une solution péremptoire; on la débattra encore longtemps. Le P. Cornely (*Introd. in lib. N. T.* III, p. 645-647) dont nous n'avons pas à redouter le jugement, admet franchement cette dépendance avec bon nombre de critiques catholiques: «Quæ sententia, — dit-il, — longe nobis probabilior videtur». Mais il a soin d'ajouter, qu'après tout le problème est obscur «æque clarum non est»; et que l'opinion contraire a des défenseurs habiles. Qu'il nous suffise de l'avoir constaté. La dépendance littéraire de la II[a] Pet. vis-à-vis de l'Epître de Jude n'est pas du tout incompatible avec son authenticité; car, pour S[t] Jude tout aussi bien que pour le prince des Apôtres, nous revendiquons énergiquement la paternité de l'écrit qui porte son nom. Le contraire n'a jamais été prouvé.

Voici cependant, à titre de renseignements, les conclusions de M. Bigg à la suite d'un minutieux examen de toute cette question. S[t] Jude écrit évidemment à la hâte; son Epître a tout l'air d'un cri d'alarme. Pendant qu'il songeait sérieusement à écrire sur le salut aux «bien aimés» qu'il a convertis à la foi, il a tout à coup appris de mauvaises nouvelles: la foi elle-même est menacée. Ἀγαπητοί, πᾶσαν σπουδὴν ποιούμενος γράφειν ὑμῖν περὶ τῆς κοινῆς ἡμῶν σωτηρίας, ἀνάγκην ἔσχον γράψαι ὑμῖν παρακαλῶν ἐπαγωνίζεσθαι τῇ ἅπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει. Παρεισέδυσαν γάρ τινες κ. τ. λ. (Cf. v. 3-4). Des hommes impies sont venus et il s'agit maintenant de faire retentir le clairon des combats. Et alors, dans sa presse, S[t] Jude prend la lettre de Pierre à qui il doit, peut-être, la connaissance du danger; il en reproduit rapidement la substance, et envoie cette nouvelle missive à son propre troupeau. Une pareille hypothèse n'a, en elle-même, rien d'invraisemblable; on aurait tort de vouloir la rejeter *à priori*, étayée qu'elle est sur une étude comparative sincère et profonde (1). (Cf. *op. cit.*, p. 216-224). Nous

(1) Dans son Introduction à l'Epître de S[t] Jude (*op. laud.*, p. 315 sq.). M. Bigg précise

constatons avec plaisir que le *Dictionnaire* de Cheyne lui-même n'est pas convaincu de l'absolue certitude de la priorité littéraire de Jude. On y fait remarquer que cette priorité « ne peut plus être regardée aujourd'hui, ainsi qu'au temps de Schwegler, comme un axiome dans la critique du N.T.» (Cf. *Encyclop. Bibl.*, III, col. 3638).

A propos de toute cette question, on a beaucoup parlé en Allemagne de la soi-disant aversion de Pierre pour les apocryphes. Pierre est « apokryphenscheu ». Lorsqu'il copie Jude, il a bien soin de cacher son jeu, et de ne pas laisser soupçonner ses emprunts au Livre d'Hénoch. Le faussaire écrit à un moment où les apocryphes sont tombés en défaveur, c.-à-d. vers la fin du second siècle... Le malheur est que la II[a] Petri recourt assez clairement au Livre d'Hénoch aussi bien que Jude, voire même peut-être à l'*Assumptio Mosis*. Si l'auteur avait craint de se servir trop ouvertement des apocryphes, n'aurait il pas également hésité à s'en servir en aucune manière? Dans la pensée des adversaires de l'authenticité, la II[a] Petri serait un pseudépigraphe composé et mis sous le nom de Pierre, pour donner un regain de popularité à la littérature pétrine apocryphe, tombée en défaveur. Pour atteindre ce but, on se serait servi de la lettre apocryphe de Jude

---

encore sa pensée. Selon lui, les désordres dépeints au chap. 2 seraient partis de Corinthe, pour de là se répandre dans les communautés de l'Asie Mineure : « By far the easiest and most probable explanation of the facts is that which has already been propounded, that the errors denounced in both Epistles took their origin from Corinth ». De là, l'occasion des deux lettres : « the disorder was spreading, S[t] Peter took alarm and wrote his Second Epistle, sending a copy to S[t] Jude with a warning of the urgency of the danger, and .... S[t] Jude at once issued a similar letter to the churches in which he was personally interested... In this way we get a perfectly natural explanation of Jude 3, a most significant verse. The writer had evidently received a sudden alarm which had obliged him to write one thing when he was purposing to write quite another. The ἀνάγκη arose from the arrival of II Peter ». — Tout cela est fort ingénieux et semble assez bien répondre au contenu des deux Epîtres. Mais, au fond, qu'en savons-nous? Pour la défense des deux opinions, on peut apporter le même genre d'arguments, et y opposer les mêmes réponses. Les deux raisons qui décident en définitive le P. Cornely en faveur de la priorité de S[t] Jude, sont très attaquables. Que ce ne soit pas l'ordinaire qu'un écrivain n'amplifie point le modèle qu'il reproduit, d'accord ; mais une loi empirique peut avoir ses exceptions. Pourquoi la hâte ne pourrait-elle point, en passant, produire ce singulier phénomène?

entièrement oubliée. Singulière adresse ou comble de fourberie, que de regagner du crédit par ce qui n'en a plus!

2° *L'Apocalypse de Pierre* ou la « *Revelatio Petri* ». — Harnack trouve des liens de consanguinité entre l'Apocalypse de Pierre et la II[a] Petri : « sie sind blutsverwandt ». Irait-il jusqu'à les considérer comme filles d'un même père? Je l'ignore; mais, tandis que dans ses *Bruchstücke* (cf. *Texte und Untersuch.*, 1893, IX[3], p. 89), il ne sait à qui accorder les droits d'aînesse, dans sa *Chronologie* (I, p. 471), il déclare solennellement que l'aînée c'est l'Apocalypse, et que l'Epître est la dernière venue. Voici pourquoi. — *a*). L'Epître apparaît au monde, quand l'Apocalypse disparaît; car, tandis que Clément d'Alexandrie ne se sert jamais de la II[a] Petri et ne la connaît même pas, il emploie fréquemment l'Apocalypse et la cite comme Ecriture; et au rebours, tandis qu'Origène, l'élève de Clément, ignore l'Apocalypse, il fait un usage certain de la II[a] Pet. — *b*). L'Epître, au chap. 3 [3-31] prend un ton apocalyptique : elle s'inspire donc de l'Apocalypse ; elle en reproduit les termes et les pensées. — *c*). Enfin, — et c'est la raison principale, — l'Epître est évidemment faite de morceaux. Tandis que l'Apocalypse est une pièce de naturelle et franche venue, « d'une seule coulée, — von einem Guss », l'Epître est un écrit d'un caractère artificiel, un raccordage de lambeaux. Tout cela est évident, et, à propos de tout cela, M. Harnack s'indigne contre son confrère d'Erlangen, M. Zahn, qui ne veut pas partager ses lumières. Heureusement il en est de moins intransigeants. M. Renan, p. ex., peut consoler M. Harnack par des paroles encore beaucoup plus catégoriques que les siennes. Il écrit dans son *Antéchrist* : « On y reconnaît (la II[a] Pet.) *au premier coup d'œil* (!) une composition artificielle, un pastiche composé de lambeaux d'écrits apostoliques, surtout de l'Epître de Jude ».

Nous l'avouons naïvement, nous avons beau regarder, nous n'apercevons pas ces lambeaux multiples qui *crèvent* les yeux, comme certains raccommodages sur les vêtements orientaux. Il faut que notre vue soit bien mauvaise, ou que les raccords soient admirablement ménagés, ou que les morceaux rapportés se conviennent parfaitement, ou encore que M. Renan ait des yeux de lynx pour les avoir aperçus au *premier coup d'œil*. D'un bout à l'autre, tout s'enchaîne, tout se suit, rien ne trahit des heurts

violents. Cela devient surtout vrai, si on admet, comme on peut le faire, avec M. Ladeuze (*Revue biblique*, 1905, p. 542 sqq.) qu'une transposition accidentelle est venue brouiller l'ordre primitif de l'Epître. La partie comprise entre 3^{1-16} aurait été arrachée à sa place naturelle, à savoir chap. 2^{3a}. En l'y replaçant, nous obtiendrons la reconstitution suivante $1\text{-}2^{3\,a}$, 3^{1-16}, $2^{3\,b-22}$, 3^{17-18}; alors le contenu se développe, coule naturellement et facilite singulièrement l'intelligence de l'Epître. Mais il n'est point nécessaire de recourir à cette hypothèse, car la II[a] Pet. ne se présente point à nous comme une mosaïque faite de pièces et de morceaux. Au demeurant, ces savants auteurs ne font-ils pas une pétition de principe ? Ils nous apportent le caractère de compilation en preuve de la dépendance littéraire ; mais n'est-ce point ce caractère qu'il s'agirait de pouver tout d'abord ? Comment le prouveront-ils autrement que par la dépendance littéraire ? La dépendance vis-à-vis de l'Apocalypse ne saurait être invoquée ici, puisqu'elle est en question ; celle de Jude est loin d'être certaine, et, le fût-elle, elle ne prouverait en aucune manière la priorité littéraire da la *Revelatio Petri* (1). Pourquoi celle-ci ne serait-elle pas plutôt une amplification de la lettre de Pierre, cherchant, à la manière des apocryphes d'alors, à se frayer un chemin dans le monde des fidèles, à l'ombre et sous la protection d'un Apôtre, et ici le premier des Apôtres ? Si l'Apocalypse est une pièce d'une « seule coulée », comme s'exprime M. Harnack, cela prouve que le faussaire n'était pas un plagiaire vulgaire, rien de plus.

Voilà donc déjà une preuve qui ne vaut rien ; la seconde n'est pas meilleure. Ce ton apocalyptique du chap 3[e], M. Harnack l'exagère, et même, plus exactement, l'invente. Le prince des Apôtres ne parle pas de vision personnellement reçue avec mission de la transmettre à ses lecteurs. A ceux-ci, il rappelle seulement les enseignements, non pas de lui seul Pierre, — le texte latin traduit mal le grec, — mais les enseignements

(1) Sans compter l'invraisemblance qu'il y aurait à faire dépendre directement l'Apocalypse de l'Epître de S[t] Jude. Il le faudrait pourtant. L'auteur de l'Apocalypse n'a de rapport avec Jude que par Pierre, dans le chap. III, et aussi dans le chap. II. M. Harnack a senti la difficulté ; mais, dans une note évasive, le rusé professeur s'en tire un peu en Gascon, disant que les relations entre Jude et l'Apocalypse ne sont pas encore bien définies, et qu'il n'ose point les définir (*Op. cit.*, I, p. 472).

des Voyants de l'Ancienne Loi, les prédications du Christ, et les exhortations des Apôtres. De ces différents enseignements, il relève, en y insistant, le seul point dont il ait besoin pour le but qu'il se propose : « Hoc primum scientes quod venient in novissimis diebus in deceptione illusores »... (v. 3); et il y rattache par un participe la description des événements qui se passent déjà sous les yeux des destinataires de sa lettre : « Dicentes ubi est promissio, aut adventus ejus? » et le reste (v. 4 sqq.) C'était une façon de s'exprimer, à la fois voilée et claire, tout à fait en rapport avec les circonstances (1). A tout prendre, n'est-il pas plus naturel de penser que le petit passage apocalyptique — si passage apocalyptique il y a — a suggéré l'idée de la grande Apocalypse, que de se persuader que la grande Apocalypse a inspiré le petit passage?

Enfin, la dernière preuve alléguée repose sur ce fait controuvé, que la II[a] Pet. n'était sûrement point connue au second siècle de l'ère chrétienne. Nous en avons assez longuement parlé dans la première partie de ce travail. Ne nous en laissons pas imposer par le ton de conviction avec lequel on expose ces prétendues difficultés. A entendre M. Harnack, on croirait que, vers 200, l'Apocalypse avait déjà derrière elle une longue suite de témoignages certains. Il n'en est rien ; consultez Mgr. Batiffol et M. Harnack lui-même. On n'a pu citer que les Clémentines, les Litteræ Lugdunensium, et le Canon de Muratori. Si les Clémentines déposent en faveur de l'Apocalypse, — ce qui n'est pas prouvé, — elles témoignent également en faveur de la II[a] Pet. (cf., ex. gr., *Recognit.*, V, 12 et *Hom.*, XVI, 20, etc.). Pour ce dernier passage, Chase lui-même concède comme probable

(1) « Da der zweite Petrusbrief im Kapitel 3 eine Apokalypse enthält, u. diese Apokalypse viel ältere Zeugnisse aufweisen kann als der zweite Petrusbrief der nach Harnack erst bei Origenes auftaucht, so schliest der Dogmenhistoriker aus der Erwähnung des zweiten Petrusbrief u. der gänzlichen Ignorierung der von Clemens so hochgehaltenen Apokalypse auf eine Metamorphose der Apokalypse in einen Gemeindebrief : « Man stoppelte zu der Apokalypse aus älteren Schriften die übrigen Kapitel zusammen ». Aber, um von anderem zu schweigen, wer kann das fassen : Clemens benutzt eine Schrift, die Petrus-Apokalypse, unter eigenem Namen, Origenes, noch zu Lebzeiten des Clemens öffentlich thätig, gebraucht dieselbe Schrift unter anderem Titel mit stark verändertem Inhalt? Solche Fälschungen sollten am helllichten Tag der Geschichte vor Augen eines Origenes möglich gewesen sein ! » (Dausch, *op. cit.*, p. 23-24).

un emprunt à IIª Pet. 3¹; et, pour mettre en suspicion le premier, il se trouve obligé d'avoir recours *aux libertés que se permettait parfois le traducteur Rufin* (cf. *DBH,* III, p. 802). Nous avons parlé plus haut des Litteræ Lugdunensium. Le Canon de Muratori seul peut faire quelque difficulté; mais il nous est parvenu à l'état fragmentaire, et il ne parle pas non plus de la Iª Pet. Celle-ci, cependant, était alors certainement connue et certainement admise comme authentique dans le Canon de l'Eglise Romaine (1). Pour tout dire en un mot, si M. Harnack avait rencontré ces trois raisons exprimées pour la première fois chez un auteur catholique, il aurait été tenté — et justement — de les couvrir de sarcasmes. Tout au moins faudrait-il expliquer pourquoi l'Apocalypse a si rapidement perdu considération; tandis que la IIª Pet., écrit de si peu d'étendue, n'a cessé de croître en estime, lentement, il est vrai, mais sûrement, si bien qu'au témoignage historique d'Eusèbe la plus grande partie des auteurs et des Eglises la tenaient pour authentique, et que finalement elle conquit une place incontestée dans le Canon de l'Eglise universelle. M. Chase, nous le savons, a trouvé l'explication de ce singulier phénomène. Lorsque vers le 4ᵉ siècle, l'Eglise était déjà en possession d'un certain nombre d'Epîtres catholiques, il y eut comme la tendance naturelle d'arriver au nombre *sept,* nombre mystique et sacré. Il fallait *sept* Epîtres Catholiques, comme il y avait deux fois *sept* Epîtres de Sᵗ Paul, *sept* Eglises d'Asie, et ainsi du reste. Une

(1) Pour sortir de difficulté et expliquer cet inexplicable silence du Canon de Muratori, Zahn a recours à une correction de texte assez invraisemblable. A la ligne 71, il propose de lire: «... Apocalypsis etiam Joannis; et Petri [unam] tantum recipimus [epistolam, fertur etiam altera] quam quidam ex nostris legi in Ecclesia nolunt». S'il n'était question que de la Iª Pet., on pourrait croire à une traduction fautive du grec μόνην, mais une correction si radicale demeure une pure conjecture. N'y aurait-il pas plus de vraisemblance à penser que la lacune se trouve tout au commencement et que l'auteur, faisant pour les Epîtres de Sᵗ Pierre, ce qu'il fera quelques lignes plus loin pour la Iª Johannis, les a énumérées avec l'Evangile de Pierre, écrit par Sᵗ Marc? Cette hypothèse rendrait au moins compte, sans violenter le texte, de l'absolu silence sur la IIª aussi bien que sur la Iª Pet. En tout cas, ce silence, puisqu'il atteint les deux Epîtres à la fois, ne peut pas être invoqué contre l'authenticité de la seconde. Ajoutons que le canon de Muratori ne parle pas non plus de la lettre de Jacques si *évidemment* attestée par le «Pasteur d'Hermas» (cf. p. ex. la table des références dressée par Funk: *Patres apost.*, I, p. 577; et mieux encore, Meinertz: *Der Jacobusbrief u. sein Verfasser.* Herder, 1905. p. 86-90).

pareille explication est jugée. En effet, pourquoi donc n'avons-nous pas aussi *sept* Evangiles, *sept* ou deux fois *sept* livres d'Actes, *sept* Apocalypses ? Si naturelle tendance il y avait d'arriver au nombre *sept*, — « natura nil frustra ! » — il y avait assez d'Evangiles apocryphes, assez d'Actes, assez d'Apocalypses, pour satisfaire ce besoin (1).

III. Doctrine (2). — Sous le rapport de la doctrine, au dire des critiques à tendances extrêmes, la II[a] Pet. contient trop et trop peu. Trop : on y constate des anachronismes. Trop peu : on y regrette l'absence de certains détails qu'un Apôtre n'aurait pas manqué d'y mettre.

Un premier anachronisme prétendu tel est tiré du chap. 3^{15-16}. L'auteur parle d'une collection, et même de *toute* la collection des lettres de S[t] Paul, et ces lettres, il les regarde comme inspirées, comme Ecriture (ὡς καὶ τὰς λοιπὰς Γραφάς). Or, est-il possible qu'une pareille collection ait existé du vivant de S[t] Pierre ? qu'elle ait été traitée d'Ecriture et par Pierre lui même ? Mais pourquoi pas ? D'abord le texte ne parle pas d'une collection de toutes les lettres paulines. Il n'y eut pas sans doute du vivant de S[t] Pierre un *corpus Epistolarum divi Pauli*, entouré de l'auréole de la Canonisation à la suite d'une déclaration solennelle. Mais qui donc est obligé de prétendre cela ? On prétend — c'est la vérité — qu'il y eut de fort bonne heure des Epîtres pauliniennes circulant dans les différentes Eglises. Ce sont les lettres de S[t] Paul elles-mêmes qui nous en informent,

(1) M. Chase expose d'autres raisons pour prouver la priorité littéraire de la *Revelatio Petri*. M. Bigg les qualifie justement de « wholly unsubstantial », de tout à fait dénuées de fondement. J'en veux relever une seule, parce qu'elle peut paraître spécieuse. Le savant théologien DD. de Cambridge, constatant que certains apocryphes, apparentés avec l'Apocalypse de Pierre, le sont aussi avec la II[a] Pet., en prend acte contre cette dernière. Mais, en étudiant ces diverses coincidences dans le tableau qu'il en a dressé, on est frappé de la facilité avec laquelle il admet maintenant des allusions littéraires à peine sensibles, lui, qui tout à l'heure a été si impitoyable pour toutes celles qui déposent en faveur de l'authenticité pétrine. Où donc est la commune mesure ? où le même traitement appliqué ici et là ? Pour ne citer qu'un seul exemple, il suffit à M. Chase de rencontrer dans la II[a] Pet. 2^4 le mot ταρταρώσας, pour y voir une coincidence littéraire avec l'Apocalypse d'Esdras ch. 43 et 53, parce qu'on y lit le mot τοῦ ταρτάρου. Une pareille méthode peut mener loin!

(2) Au sujet de la doctrine qu'on veuille bien se rappeler ce que nous avons écrit plus haut (p. 189-192) sur les locutions θεία δύναμις et ἵνα γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως (cf. II[a] Pet. 1^{3-4}).

et qui nous apprennent que les missives de l'Apôtre se répandaient rapidement dès qu'elles étaient écrites. Non seulement l'Apôtre ne mit point d'obstacle à cette circulation, mais il était le premier à la favoriser : « Adjuro vos per Dominum ut legatur Epistola hæc omnibus sanctis fratribus » (I Thess. 5^{27}) — « Et quum lecta fuerit apud vos Epistola hæc, facite ut et in Laodicensium Ecclesia legatur, et eam quæ Laodicensium est, vos legatis » (Col. 6^{16}). La vogue de cette correspondance alla si loin, que des hommes mal intentionnés ne craignirent point de fabriquer des lettres de S^t Paul, et l'Apôtre se vit obligé de prévenir ses néophytes de se méfier des contrefaçons (cf. Col. 4^{16} ; II Thess. 2^2, 3^{17} ; I Thess. 5^{27} ; I Cor. 16^{21} ; Gal. 6^{11}). Dès lors, est-il étonnant que S^t Pierre ait connu certaines de ces lettres, peut-être même toutes (1) ? Telle d'entre elles (ad Gal.) parlait de lui en personne, et pouvait sembler défavorable à sa réputation. Telles autres (ad Cor., etc.) décrivaient un état de choses si curieux... De quelque façon qu'on entende les prérogatives du prince des Apôtres, pensons-nous que de pareils faits pouvaient le laisser indifférent ? pensons-nous qu'il se désintéressait de ce que faisaient ses frères, les Apôtres ? —

---

(1) « There can be no higher testimony to the veneration in which they (S^t Paul's Epistles) were held than the fact that even in the Apostle's lifetime men forged Paulin Epistles (2 Thess. 2^2), careful as the Apostle was to guard against fraud by an autograph subscription..... Clearly the apostolic missives were treated with very high respect and scrutinised with great care. There is no difficulty in believing that they were also collected. Cicero's letters were kepted together ; why not those of Paul ? What sort of conception are we to form of the early Church, if we are to imagine that S^t Peter had not read Galatians, in which he was personally attacked (je laisse cette expression à M. Bigg) or Corinthians in which such an extraordinary state of things is described ? It is not necessary to think of S^t Peter as settled in Rome, holding in his hands all the strings of a great organisation, and receiving constant reports from his lieutenants. But is it possible to believe that one Apostle knew nothing about another, or that he did not care what his brethren were doing or saying ?.... If he agreed with his brother Apostle, he would desire to be conforted and edified by some token of his activity and success ; if he did not quite agree with him, as was the case between S^t Peter and S^t Paul, he would be all the more anxious to know what the difference was, and how it showed itself in practical results. » (cf. Bigg., *op laud.*, p. 240 - 241). — Le Pétrinisme et le Paulinisme à part, ce passage se recommande par lui-même ; il est *péremptoire*. Voir aussi, à la page 302, de fort judicieuses remarques du même auteur.

Mais ces lettres, s'il les a connues, a-t-il pu les *traiter d'Ecriture inspirée* ? Evidemment, si toutefois nous ne voulons pas confondre ce terme avec celui de « canonique » au sens postérieur du mot. Les lettres de S^t^ Paul, tout comme son enseignement oral, contenaient la doctrine révélée, la doctrine de Jésus-Christ, doctrine qu'il avait mission de transmettre au monde, doctrine qu'en vertu d'un mouvement et par l'assistance du S^t^ Esprit il avait déposée par écrit, par conséquent doctrine infaillible, faisant autorité et réclamant l'adhésion de la foi comme *les autres Ecritures* « sicut et ceteræ Scripturæ ». Quiconque dépravait soit celles-ci, soit celles-là commettait un sacrilège égal ; dans un cas comme dans l'autre, il se livrait à la profanation de la Vérité divine.

Un second anachronisme est tiré du chap. 3^2^ (col. 1^16^). En cet endroit de l'Epître, l'auteur accouple dans une seule et même expression les Apôtres et les Prophètes : τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν. Or, 1°) cette expression ne se rencontre guère avant la seconde moitié du II siècle. — 2°) Elle suppose les Apôtres arrivés, dans l'estime des fidèles, à un rang à part, tout à côté de celui des Prophètes. C'est ce que M. von Soden désigne d'un mot expressif mais difficile à traduire « eine geschlossene Grösse » (cf. *Handcomm.* de Holtzmann[3], T. III, 2^me^ part., p. 213), et cette circonstance de nouveau fait songer à la seconde moitié du II siècle. — 3°) Enfin, l'auteur parle des Apôtres à la 3^e^ personne ; il dit : « Vos Apôtres » (τῶν ἀποστόλων ὑμῶν), comme quelqu'un qui n'a jamais été de leur nombre.

a). Qu'on veuille bien lire le texte de la lettre sans idée préconçue, et l'on verra comment cette expression : τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς, vient naturellement sous la plume de l'auteur, non pas à l'état de formule stéréotypée, mais amenée par la pensée. Quoi de plus naturel, en effet, qu'un Apôtre, parlant à des néophytes hier encore zélés disciples de la Loi, s'appuie sur les prédictions des Prophètes ? quoi de plus naturel encore qu'il y joigne l'enseignement des Apôtres, les successeurs de J.-Ch. et leurs maîtres dans la foi ? Et, puisque les uns comme les autres avaient flétri les perturbateurs, quoi de plus naturel, enfin, qu'il les unisse ensemble dans une même formule ? Au demeurant, S^t^ Pierre aime à recourir au témoignage des Voyants de l'A. T. ; sa première Epî-

tre (I[10-13]) (1) et ses discours dans le livre des Actes en sont une preuve plus que suffisante.

b). Et que faut-il penser de cette *grandeur fermée* dont parle M. von Soden? Oui, certes, les Apôtres avaient un rang à part, et dès le berceau de la primitive Eglise ! Ils le savaient du reste et le proclamaient en toute humilité. Autant la nouvelle alliance, scellée dans le sang de Jésus-Christ, l'emportait sur l'alliance ancienne, scellée dans le sang des animaux ; autant, ils en étaient convaincus, la dignité des hérauts de la nouvelle Loi surpassait celle des hérauts de la Loi promulguée sur le Sinaï. Non seulement ils se mettent à côté des Prophètes, mais ils se placent au-dessus d'eux. Ils ne se considèrent point comme de simples entremetteurs entre Dieu et les hommes pour transmettre à ceux-ci les volontés divines en les accompagnant de promesses ou de menaces ; ils se regardent comme des législateurs à la manière de Moïse ; bien plus, à la manière de Jésus-Christ lui-même qui les a mis à sa place, qui en a fait les témoins de son Evangile, ses interprètes autorisés, ses continuateurs, ses autres lui-même. Tout cela est clairement contenu dans les écrits du N. T., et tout cela a été compris et reçu ainsi par le christianisme à son berceau. Il n'est aucunement nécessaire de descendre vers 180, pour reconnaître dans le Collège apostolique une grandeur à part « une grandeur fermée », à moins qu'on ne veuille sacrifier quand même, et contre l'évidence des faits, à ses idées rationalistes sur l'évolution des dogmes et traiter le christianisme comme une croyance d'origine purement humaine.

c). S[t] Pierre dit: « Vos Apôtres » (τῶν ἀποστόλων ὑμῶν). Mais lorsqu'un évêque, et le Pape lui-même, dans une lettre pastorale se sert de l'expression « Vos pasteurs », faut-il donc en conclure qu'il n'est pas évêque ? et lorsque dans un discours académique, un Docteur ou un Recteur d'uni-

(1) Dans ces quelques versets, l'apôtre fait très clairement appel aux Prophètes de l'Ancienne Loi qui ont prédit les souffrances et la glorification du Christ, et aux Apôtres qui l'ont prêché au monde. La I[re] Epître est d'ailleurs toute imprégnée de l'enseignement apostolique et prophétique indissolublement unis. Souvent la doctrine évangélique s'y présente revêtue des expressions de quelque grand Prophète, principalement d'Isaïe, ou de quelque autre écrivain de l'A. T. Sous ce rapport, il y moins de différence entre la I[a] et la II[a] Pet. qu'on a voulu le prétendre parfois.

versité tient aux étudiants cet affectueux langage : Messieurs, croyez-en l'expérience de vos professeurs ! aurait-il conscience de n'être point de ces derniers ? Au surplus, un faussaire quelque peu habile eût évité de semblables locutions, de peur de trahir son jeu malhonnête. Il est inconcevable qu'une expression aussi naturelle, et d'un emploi aussi universel, ait été alléguée contre l'authenticité de la IIe Pet.

Reste un troisième anachronisme, plus sérieux celui-là, puisqu'il s'attaque au fond même de notre Epître. Ses idées et sa doctrine accusent nettement un milieu post-apostolique, et une époque tardive. Ces faux prophètes dont il est question aux chap. II et III, ces faux docteurs et ces moqueurs (ἐμπαῖκται) qui dénaturent la vérité évangélique, et s'en prévalent pour un libertinage éhonté, ces fortes têtes qui tournent en ridicule la Parousie, n'ont pas existé, n'ont pas pu exister du vivant de l'Apôtre. Ils n'ont vu le jour qu'au second siècle, avec les débordements des Gnostiques. Ce sont ces derniers que le prétendu Pierre a en vue ; ce sont leurs agissements impies dont il stigmatise les excès. La main du faussaire s'est clairement trahie. Au chap $2^{1-3\ 10}$ et au chap 3^{1-5}, il nous montre ces intéressants personnages dans un avenir encore lointain, et puis il oublie tout à coup qu'il a parlé au futur ; il est, bon gré mal gré, ramené au présent, et le voilà qui nous dépeint ces effroyables désordres, comme se réalisant déjà au moment où il écrit. Est-il possible, d'ailleurs, que du vivant même de l'Apôtre, alors que les fidèles étaient dans toute l'ardeur de leur foi première, les semeurs de zizanie aient osé prononcer cet horrible blasphème : « Ex quo Patres dormierunt, omnia sic perseverant ab initio creaturæ » ?

Franchement, votre faussaire connaît mal son métier ! Les auteurs apocryphes, nous en convenons sans peine, n'ont jamais redouté de projeter dans l'avenir, ni de rejeter dans le passé, les événements de leur époque ; mais est-il vrai qu'ils se trahissent ainsi maladroitement par l'emploi d'un présent, d'un parfait ou d'un futur ? Est-il vrai que ce soi-disant prince des Apôtres, que vous supposez par ailleurs d'une habileté consommée à manier le faux, — qui procède avec ordre et méthode, anxieusement

préoccupé de bien remplir son rôle et d'arriver au succès coûte que coûte (1); est-il vrai que ce faussaire habile, méthodique et diligent, s'embrouille ainsi dans les règles les plus élémentaires de la grammaire, incapable d'éviter ce mélange de présents et de futurs ? A qui donc fera-t-on accepter cela ? Et en effet, toute cette difficulté s'évanouit comme par enchantement si l'on adopte le système d'une transposition accidentelle proposé par M. Ladeuze(2). Mais on n'est pas réduit à cette hypothèse comme à une extrémité pour défendre la IIª Pet. Relisons attentivement le chapitre incriminé. L'Apôtre y parle d'abord d'une manière très générale; il rappelle que, parmi le peuple de Dieu, il y a eu de faux prophètes, et il ajoute que parmi les chrétiens également, *il y aura* de faux docteurs «qui viendront pour leur propre malheur et le vôtre séduire bon nombre d'âmes faibles ou branlantes». C'était, du reste, une prédiction du Seigneur que l'Apôtre rappelait ainsi : « Et multi pseudoprophetæ surgent, et seducent multos, et

---

(1) « Dieser Schriftsteller geht bei der Fiction *methodisch* (c'est M. Jülicher lui-même qui souligne) zu Werke ; er ist schon um den Erfolg seines Unternehmes besorgt ; das lehrt uns, dass sich das Publikum jetzt nicht mehr alles unter apostolischer Etikette bieten liess, dass schon die Korrectheit des Inhalts allein nicht genügte. » — Un peu plus haut, M. Jülicher parlait déjà de la « Geflissentlichkeit mit der der Pseudopetrus hier die Fiction durchführt ». (*Einlett. in d. N. T.* 5-6, p. 207). De fait, si le sentiment de M. Jülicher est le vrai, il a tout simplement fallu à notre faussaire une stupéfiante somme de travail et d'habileté : il a dû condenser dans une petite Epître de trois pages des extraits des lettres de Sᵗ Paul, de Sᵗ Jacques, de la Iª Pet., toute la lettre de Sᵗ Jude, un long passage de l'Apocalypse de Sᵗ Pierre, sans compter des phrases qui se rencontrent dans Josèphe, dans la Iª Clem., dans Philon, dans l'inscription de Stratonicée. Il aurait fallu y ajouter encore l'Assomption de Moïse, le Testament de N.-S., l'Apocalypse de Paul, l'Apocalypse d'Esdras, etc., et pour les mêmes raisons. Aussi comment s'étonner que M. Jülicher finisse sa dissertation par ces énergiques paroles: « Jac. Jud. I Pet. sind eben noch frei gewachsene Blumen, deren Duft nichts durch den Namen verliert, II Pet. ist ein in der Studierstube ausgeklügeltes Kunstprodukt. Kaum eine These in unserem Buche ist sicherer als diese : II Pet. ist wie der jüngste Bestandtheil des N. T's, auch der am wenigsten zur Kanonisierung geeignete » (*loc. cit.*, p. 208).—Eh bien ! nous plaignons le livre de M. Jülicher, si toutes les thèses qu'il défend sont aussi peu établies que celle-ci ; et nous plaignons M. Jülicher lui-même, si tout son talent, remarquable à plus d'un égard, se consume à échafauder sur des bases aussi fragiles des théories nouvelles qui vont à l'encontre de la persuasion de toute la tradition chrétienne !

(2) Cf. *supra*, p. 198.

abundabit iniquitas; refrigescet charitas multorum» (Matth 24[12]) (1). Après cet exposé tout à fait général, S[t] Pierre en vient aux applications pratiques, et encore d'une manière presqu'insensible; car, suivant son habitude d'éloigner le plus possible la question principale, il commence par décrire les châtiments réservés aux malheureux séducteurs. Ensuite, mais ensuite seulement, c.-à-d. à partir du vers. 10, il traite des événements du jour, en démasquant et en flétrissant la conduite éhontée d'un certain nombre d'esprits remuants et corrupteurs qui réalisent, dès à présent, la prédiction de Jésus. La pensée du prince des Apôtres peut s'exprimer en ces quelques mots très simples: Prenez garde! de même qu'il y a eu de faux prophètes en Israël, de même il y en aura parmi vous, mais pour leur malheur; ils sont du reste déjà à l'œuvre, ils ont commencé parmi vous leur travail impie et funeste.

L'objection tirée de la Parousie — ποῦ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας αὐτοῦ; ἀφ'ἧς γὰρ οἱ πατέρες κ. τ. λ. — nous semble moins solide encore. En vérité, nous ne voyons point quelle est la grande difficulté d'admettre, entre 60 à 65 de notre ère, toute une jeune génération d'hommes de 20, 30 et 40 ans capables de tenir un pareil langage (2). La plupart avaient déjà vu mourir leurs parents; ils en avaient appris cependant maintes fois la promesse de Jésus: « Amen dico vobis quia non præteribit generatio hæc, donec omnia hæc fiant» (Matth. 24[34], col. Marc 13[30]; Luc 21[32]; Matth. 16[28]; Marc 9[1]; Luc 9[27]). Ces paroles avaient été, à tort, entendues du second avènement du divin Maître; les Apôtres eux-mêmes, notamment S[t] Pierre (3)

---

(1) On peut rapprocher de ce passage les paroles de S[t] Paul aux Anciens de l'Eglise d'Ephèse: « Ego scio quoniam intrabunt post discessionem meam lupi rapaces in vos, non parcentes gregi. Et ex vobis ipsis exsurgent viri loquentes perversa, ut abducant discipulos post se » (Act. 20[29-30]).

(2) Pour plus de détails, nous renvoyons le lecteur à quelques excellentes pages de M. Henkel, qui exposent avec clarté, et réfutent solidement toute cette difficulté (*op. laud.*, p. 6 à 11). On trouvera également quelques fines remarques dans Kühl (*op. cit.* [6], p. 359 sqq. et 356, note); dans Bigg (*op. cit.*[2], dans l'Introd. p. 239 sqq. et dans le comm., p. 291 sq.); dans Zahn (*Einlett.*[3], II, p. 73).

(3) Dans la I[a] Pet., nous avons les passages suivants: 1[6] εἰς σωτηρίαν (il s'agit de la délivrance finale) ἑτοίμην ἀποκαλυφθῆναι.,—4[5] τῷ ἑτοίμως ἔχοντι κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς,—

et S[t] Paul, avaient paru les expliquer ainsi, et néanmoins les années se succèdaient, tout restait en place. La première génération s'était éteinte aux deux tiers, et la seconde se demandait avec anxiété : « Mais à quand donc l'accomplissement de cette promesse ? A quand donc la Parousie, le retour du Messie ? » Ne voyant rien venir, les esprits forts s'en moquaient ; ils tournaient en ridicule cette soi-disant promesse. Et alors S[t] Pierre et S[t] Paul de tranquilliser les consciences travaillées, inquiètes, non pas en légitimant les doutes sur la Parousie elle-même, — c'était un dépôt sacré que leur avait légué le Seigneur, — mais en avouant qu'ils ne savaient point quand elle aurait lieu, le Seigneur ne leur ayant point révélé ni le jour, ni le moment (cf. II Thess. 2 — II Pet. 3^{8-14}, etc.). Les lettres de S[t] Paul nous apprennent positivement que de pareilles préoccupations existaient parmi les chrétiens d'Asie, et que quelques-uns d'entre eux étaient tentés de rejeter le dogme de la résurrection de la chair, et par suite aussi, sans doute, celui de la rétribution finale dans une vie meilleure (cf. 1 Cor. 15^{12} ; 1 Thess. 4^{13-18}).

Quant aux désordres dépeints, pas n'est besoin de recourir à la Gnose de 150. Les Epîtres de S[t] Paul — il faudrait une bonne fois en convenir — nous en apprennent assez long pour en justifier le tableau, dès le premier siècle de l'Eglise. M. Zahn en montre déjà la réalisation, vers l'an 57, dans la seule chrétienté de Corinthe. Encore son système personnel ne lui permet-il pas de se servir de toute la correspondance de l'Apôtre des Gentils. Pour nous, nous n'avons point cet inconvénient ; et nous pouvons encore ajouter à la correspondance paulinienne l'Epître de Jacques, l'Epître de Jude et l'Apocalypse. Sous prétexte d'affranchissement de la Loi et de liberté chrétienne, principe cher à tous les Apôtres, on se croyait tout permis, même dans les rapports avec le sexe. On en arrivait aux abus les plus étranges ; les yeux « remplis d'adultères » — ὀφθαλμοὺς ἔχοντες μεσ-

---

4^{7} Πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν,— 5^{4} καὶ φανερωθέντος τοῦ ἀρχιποίμενος κομιεῖσθε (vous, vivants), τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον. Ces expressions étaient pour le moins imprécises. Elles pouvaient prêter flanc à des critiques. L'honneur de l'Apôtre, aussi bien que la vérité et l'intérêt des âmes, exigeait ou une rétractation ou une explication. S[t] Pierre a pris ce dernier parti, comme il le devait pour rester fidèle à l'enseignement de Jésus.

τοὺς μοιχαλίδος (II Pet. 2^{14})— n'étaient point une chose inouïe, ni l'inceste non plus. On raillait l'autorité elle-même ; on travestissait l'enseignement reçu. Sous couleur de science, on en imposait aux simples; on profanait les agapes par des orgies honteuses et charnelles. On se moquait de la résurrection : « Mangeons et buvons ; car demain il nous faudra mourir ! » En réunissant les traits épars dans les écrits de l'époque, on arrive facilement à faire la contre-épreuve du tableau de la II^{a} Pet., et la nouvelle peinture n'est pas moins repoussante que la première. Un trait pourtant y fait presque défaut, celui des exactions de ces faux docteurs. S^{t} Paul n'en parle guère dans ses lettres (1) ; mais nous savons qu'il a posé le principe que l'Apôtre et le missionnaire ont le droit de vivre aux dépens du troupeau. Le Maître n'a-t-il pas déclaré : « Dignus est operarius mercede sua» (Luc 10^{7}, col. I Tim. 5^{18}) ? Dès lors, bonne aubaine pour ces loups ravisseurs ! Ils avaient le droit de séduire le troupeau aux dépens de ses biens spirituels et matériels à la fois !

Au demeurant, appliqué aux Gnostiques du second siècle, ce tableau serait par trop incomplet. Comprendrait-on, p. ex., qu'on y eût passé sous silence ce qui faisait la base fondamentale du Gnosticisme, le dualisme de la nature ? S'expliquerait-on que l'auteur de notre Epître n'ait pas parlé de la corruption foncière et native de la matière, alors qu'il en aurait eu une si splendide occasion au chap. 3^{4-6} (col. 2^{5}), traitant de la création de l'univers ? Le vrai anachronisme, s'il y en avait un, c'est ici qu'on aurait dû le rencontrer ; c'est ici qu'il aurait fallu le chercher. On aura beau prétendre que le faussaire était trop habile pour se laisser prendre au piège ; au contraire, il l'aurait été beaucoup trop, s'il n'y était pas tombé. Les auteurs

---

(1) Il y a cependant ce mot très significatif de l'Ep. à Tite 1^{11}: οἵτινες ὅλους οἴκους ἀνατρέπουσιν, διδάσκοντες ἃ μὴ δεῖ αἰσχροῦ κέρδους χάριν. Dans la I^{a} Pet. 5^{2}, nous lisons de même le conseil donné aux presbytres de se dévouer pour le troupeau de Dieu sans spéculer sur un gain matériel, honteux et sordide : ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ...., μηδὲ αἰσχροκερδῶς ἀλλὰ προθύμως... Et dans la *Didaché* il se trouve déjà une longue suite de règles destinées à servir aux fidèles pour discerner les vrais missionnaires et docteurs des mercenaires et trafiquants de la doctrine chrétienne. (Cf. Edit de Schlecht, Herder, 1900, cap. XI, p. 21 sq.). Le mal était donc beaucoup plus ancien.

apocryphes n'ont jamais eu l'habitude d'étudier le passé, ni de faire œuvre d'archéologues dans leurs écrits pseudépigraphiques ; laissons ce soin aux fabriquants d'antiquités de nos jours. Les auteurs apocryphes exprimaient les idées, les préoccupations, les mœurs et les tendances de leur époque, sauf à les mettre sur le dos de quelque grand personnage d'autrefois : ils faisaient des anachronismes sans même savoir que c'en étaient.

Un dernier mot sur les déficits de la doctrine puisqu'on en prend occasion pour nier si énergiquement l'authenticité de la IIª Pet. Comment se fait-il que Pierre, s'il en est l'auteur, y parle si peu de N.-S. J.-Ch. ? Rien sur la Résurrection ; rien sur l'Ascension ; rien sur la venue du Stᵗ Esprit. Un mot, un seul, sur la Transfiguration, et encore de la manière qu'emploierait un faussaire soucieux de rapporter une circonstance où Pierre a été personnellement mêlé. Pourquoi ne parle-t-il point des grands mystères chrétiens ? — Hé ! tout simplement parce qu'il n'avait pas besoin d'en parler. Son but n'était point, comme on le voudrait, de montrer le Christ glorieux ; son but était uniquement d'opposer *sa science et son autorité de témoin oculaire*, chargé d'office de l'enseignement évangélique et de l'interprétation des Ecritures, à la grossière ignorance de ces docteurs pervers, gens sans aveu et sans mission. Nous ne vous apportons point de savantes fables comme ces ψευδοδιδάσκαλοι, pouvait dire Stᵗ Pierre ; nous vous apportons la Vérité. Quand donc, ces gens-là ont-ils vu le Seigneur ? Nous l'avons vu, nous ; nous avons été les témoins de sa gloire. Et pour moi, en particulier, j'ai été admis aux événements les plus intimes de sa vie, à ceux auxquels trois privilégiés seulement on été admis. Je suis monté sur le Thabor, pour moi sainte montagne comme le fut pour Moïse le mont Horeb, et là, j'ai entendu cette voix venant du ciel : « Hic est Filius meus dilectus in quo mihi complacui : Ipsum audite » (II Pet. 2^{16-18}). — Cette scène de la Transfiguration allait admirablement au but de l'Apôtre et voilà pourquoi, de préférence à toute autre, il l'a choisie.

*
* *

Pour conclure, sans avoir la prétention d'avoir été complet, il nous semble que nous avons tenu promesse. Les raisons apportées contre

l'authenticité de la IIª Pet. ne sont réellement pas assez solides pour qu'il soit permis de mettre en doute la valeur du sentiment traditionnel. Et d'ailleurs, la persuasion universelle de la primitive Eglise que seuls les écrits d'origine apostolique pouvaient avoir des droits à la canonicité ; les recherches qui présidaient toujours à la vérification de l'apostolicité immédiate ou dérivée de chacun de ces ouvrages ; la fortune, d'abord si précaire, mais toujours croissante des deutérocanoniques, et, par contre, le succès d'abord si brillant, puis la rapide déchéance des Apocryphes : tout cela, sans même compter toutes les autres nombreuses raisons que nous avons alléguées au cours de cette étude, tout cela nous donne le droit d'affirmer, au seul point de vue de la critique et de l'histoire, que le jugement de la Tradition chrétienne est assis sur une base trop ferme pour que des arguments du genre de ceux qu'on apporte, pour la plupart d'ordre interne où de caractère purement négatif, puissent en aucune façon le renverser, ou même seulement l'ébranler. Aussi, pour notre part, nous admettons pleinement l'authenticité de la IIª Pet. Nous croyons que cette Epître est bien un écrit authentique dont l'humble pêcheur de Galilée a été l'auteur. Nous présumons qu'il l'a écrite à Rome, vers 65 ou un peu après, la composant en langue araméenne, et la faisant traduire sous ses yeux, avant de l'expédier aux mêmes Eglises d'Asie qui avaient déjà été les destinataires de sa première Epître et que, si on pouvait se fier à une vague rumeur rapportée par Eusèbe et quelques autres Pères, il aurait connues pour les avoir visitées en personne. Répandue probablement de fort bonne heure (cf. toute la 1re partie de cette étude), elle fut aussi de bonne heure mise en suspicion pour un double motif : *a*) parce que, mal interprétée, elle paraissait jeter un blâme sur la doctrine de St Paul (3[16]) et prêter main-forte aux hérétiques (Ebionites, Elkésaïtes, etc.) qui rejetaient l'Apôtre des Gentils et en parlaient dans des termes violents et injurieux ; *b*) parce qu'on avait abusé du v. 15 du chap. 1 pour donner naissance à toute une légion d'écrits apocryphes, colportés sous le nom et l'autorité du prince des Apôtres. Mais peu à peu la lumière se fit ; en Egypte d'abord, puis dans les autres Eglises ; des doutes, toujours de moins en moins nombreux, subsistèrent jusqu'au commencement du 5e siècle.

Alors la IIª Pet. fut reconnue pour canonique par tous, et reçut une place définitive parmi les Ecrits du N. T.

Et maintenant, si malgré tout il restait quelques points obscurs, sachons attendre la lumière de qui est capable de nous la donner ; sachons mettre à profit le conseil fort sage que nous fournit notre Epître elle-même (chap. I[19])— y aurait-il une meilleure manière de finir notre étude que de le reproduire ici ? — Ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον (à savoir, pour nous catholiques, les décisions infaillibles de l'Eglise), ᾧ καλῶς ποιεῖτε προσέχοντες ὡς λύχνῳ φαίνοντι ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ, ἕως οὗ ἡμέρα διαυγάσῃ καὶ φωσφόρος ἀνατείλῃ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν.

Beyrouth, le 26 Décembre 1906.

22

JAN 2 9 1953

INSCRIPTIONS
GRECQUES ET LATINES
DE SYRIE

(**Deuxième Série**)

PAR

Le P. Louis JALABERT, S. J.

Extrait des *Mélanges de la Faculté Orientale*
de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth).
II, p. 265-320.

S'adresser au *Bibliothécaire de la Faculté Orientale*
ou à une des Librairies ci-dessous.

PARIS
Paul Geuthner
68 Rue Mazarine

LONDON
Luzac and Co.
46 Great Russel St., W. C.

LEIPZIG
Otto Harrassowitz
14 Querstrasse

1907

INSCRIPTIONS GRECQUES ET LATINES

DE SYRIE

INSCRIPTIONS GRECQUES ET LATINES

DE

SYRIE

Deuxième série (*)

PAR LE P. LOUIS JALABERT, S. J.

---

§ 15. — Dédicace en l'honneur de l'empereur Julien.

62. BEYROUTH. — Gros bloc, étendu à terre sur le bord de la mer, au « port aux foins ». La pierre, quand elle était complète, affectait la forme d'une moitié de colonne en saillie sur un prisme de section quadrangulaire. La colonne repose sur un dé cubique de $0^m,35$ de h. ; l'ensemble mesure actuellement $1^m,55$; mais il est visible que le bloc est incomplet en haut. La pierre a été de plus fendue irrégulièrement dans le sens de la hauteur et c'est à peine s'il en subsiste une moitié.

Suivant les bateliers, le bloc aurait été trouvé sur place, il y a une vingtaine d'années ; l'officier du *caracol* qui paraît mieux au courant nous a assuré que ce bloc aurait été apporté de Gebeil avec 3 autres pierres

---

(*) Cette seconde série fait suite à celle qui a été publiée précédemment dans les *Mélanges* (t. I, p. 132-188) ; elle renferme quelques corrections à des textes déjà publiés et un certain nombre d'inscriptions inédites, recueillies dans les diverses régions de la Syrie.

Je profite de cette nouvelle publication pour revenir sur le texte n° 15 (*Mélanges*, I, p. 143-146) : l'explication que j'en ai donnée doit être modifiée, comme l'a fort bien vu M. Hiller von Gaertringen (*Berliner philol. Woch.*, 1907, col. 140), et je suis heureux d'enregistrer ses suppléments qui sont meilleurs que les miens. Il faut donc lire le plus court des deux textes : [Διον]ύσιος Διονυσίου τοῦ Φίδωνος Ἀσπᾶς οἰκοδόμος ἐπόησεν. Dans l'autre, on devra suppléer : Διονύσιος Διον[υσίου τοῦ Φίδων]ος Ἀσπᾶς οἰκοδόμος οἰκοδόμησ[εν τόν τε ναὸ]ν (ou περίβολο]ν) καὶ τὸν ἄδυτον καὶ τὸ στόμ[ωμα κ. τ. λ.

* *
*

qu'il nous a montrées, vraisemblablement pour servir de lest à une barque faisant la traversée à vide.

La partie conservée de l'inscription (Pl. II, 1) est très nette ; les caractères (0^m,07 et 0^m,05) gardent encore des traces de minium (copies, photogr.).

Il est grandement dommage que ce texte, qui est des plus intéressants, se présente dans un état aussi fragmentaire : dans plus d'un cas, les restitutions resteront forcément hypothétiques, en raison de la nouveauté des compléments à introduire et de la difficulté à apprécier exactement la dimension de la lacune. Les lignes conservées les plus longues n'atteignent pas tout à fait la moitié de la longueur des lignes de l'inscription ; de plus, le nombre de caractères contenu dans chaque ligne était variable : ceux-ci n'ayant pas, dans toutes les lignes, les mêmes dimensions et étant inégalement espacés.

Voici comment je crois devoir provisoirement rétablir l'inscription ; je m'efforcerai plus loin de justifier les divers suppléments proposés :

.....

1 .....[*repara*]
2 *tori* [*orbis romani et*]
3 *res*[*titutori omnium re*]
4 *rum e*[*t totius felicitatis, re*]
5 *creatori* [*sacrorum et*]
6 *exstincto*[*ri superstitionis, Fl.*]
7 *Iuliano per*[*p(etuo) Aug(usto) Ger*]
8 *manico ma*[*ximo, Alaman(ico) ma*]
9 *ximo Sarmat*[*ico et Fran(cico)*]
10 *maximo, p(ontifici) m(aximo)..... x..*
11 *cum Genu.....* [*et filiis ?*]
12 *eius vot.....*

Lig. 1-2. — Cf. l'inscription d'Acerenza : *Reparatori orbis romani D. N. Cl. Iuliano* (*C.I.L.*, IX, 417) (1). D'autres suppléments sont égale-

(1) Cf. dédicace à Constance et Julien : *Reparatores orbis adque urbium restitutores,..* *C.I.L.*, XI, 4781 (= Dessau, 739).

ment possibles et appartiennent à la titulature de Julien : v. g. [*propaga*]-*tori* [*libertatis*...]. Cf. *C.I.L.*, III, 7088 (= Dessau, 751), ou encore [*ampli*a]*tori* [*orbis romani*].. Cf. *C.I.L.*, VIII, 5334. On pourrait même songer à suppléer tout simplement : ....[*vic*]*tori* [*ac triumfatori et*]... Cf. v. g. Dessau, 753.

Lig. 3. — C'est le titre donné à Julien dans *C.I.L.*, IX, 5960.

Lig. 4-6. — *Creator* ou mieux [*re*]*creator* d'une part, et, de l'autre, *exstinctor* se font visiblement opposition et doivent probablement rendre la même idée de deux façons différentes. [*Re*]*creatori* [*sacrorum*] a sa justification dans un texte d'Announa (*Année épigr.*, 1893, n° 87) dans lequel Julien est appelé « *restitutor sacrorum* » ; on pourrait aussi s'appuyer sur une inscription de 'Anz (Dj. Ḥauran) publiée par M. Dussaud, qui rappelle un fait local analogue : Ἐπὶ κρατήσεως Φλ. Κλ. Ἰουλιανοῦ αὐτοκράτορος αὐγούστου ἀν(ε)θη τὰ ἱερά.... κ. τ. λ. (*Mission*.... , p. 276, n° 108). Cf. encore : *restitutor libertatis et romanae religionis* (*C.I.L.*, VIII, 4326) (= Dessau, 752).

La restitution de la lig. 6 est hypothétique, mais semble nécessitée par l'opposition *recreatori sacrorum*. Si l'on voulait s'appuyer sur l'analogie des inscriptions qui donnent à Constance, à Valentinien et Arcadius le qualificatif d'« *exstinctor pestiferae tyrannidis* » (Dessau, 731), « *exstinctor tyrannorum* » (*C.I.L.*, VI, 31413), il faudrait évidemment compléter différemment le membre précédent. Mais, en tout état de chose, le supplément proposé me paraît le plus probable. Il semble d'ailleurs trouver sa justification dans une autre dédicace à Julien « *ob deleta vitia temporum praeteritorum* », (*C.I.L.*, III, S., 10648), expression dans laquelle les éditeurs du Corpus reconnaissent une allusion aux mesures prises contre les chrétiens.

Si nous connaissons bien les campagnes de Julien, nous sommes mal renseignés sur les surnoms honorifiques que lui valurent ses victoires, il s'en suit que la restitution des lig. 7-10 serait restée forcément dans le vague. Mais heureusement une inscription de Sofia (1) vient à souhait

(1) Cf. Kalinka, *Antike Denkmaeler in Bulgarien* (Vienne, 1906), p. 70, n° 76 (= *Année épigraphique*, 1907, n° 45). Je dois la communication de ce texte à mon maître M. Cagnat.

pour combler la lacune, en voici le texte :

Fl. Iuliano Pio [felici] venerabili ac triumfatori semper augusto pontifici maximo Germ(anico) maximo Alaman(ico) maximo Fran(cico) maximo Sarm(atico) maximo, imperatori II, conss. III, patri patriae, proconsuli recuperata republica.

Ces divers titres nouveaux s'expliquent assez bien par l'histoire des campagnes de Julien (1). Celui qui figurait en dernière ligne dans le texte de Gebeil fut pris probablement par Julien à la suite de sa victoire sur les Francs Attuaires (Août-Octobre 360), quelques mois avant que sa rupture avec Constance devint irréparable.

On peut remarquer qu'à la réserve de ce titre, Julien porta les mêmes surnoms que Constance (2) et cette coïncidence, qui peut n'être pas fortuite, remet en mémoire la plaisanterie acerbe de Julien à l'égard de son rival disparu ; parlant de ses propres victoires en Germanie, il ajoutait : « Ce n'est pas moi, c'est lui qui triomphait» (3). Si ce n'était pas là une boutade, Constance mort, il se serait dédommagé.

Les deux dernières lignes de l'inscription de Gebeil devaient contenir la mention du dédicant. Pour la retrouver, deux suppositions semblent possibles. Si la dédicace est une dédicace officielle émanant de la province ou de la municipalité de la cité, — de Byblos dans l'espèce, — ce nom pourrait avoir figuré sous une forme abrégée à la fin de la 10e lig. et se serait trouvé accompagné d'un nom de fonctionnaire (?) ayant servi d'intermédiaire et ainsi le texte serait à reconstituer plus ou moins de la façon que voici :

.... *civitas* (ou *colonia*).... *per*..... *cum Genu*..... *eius vot*[*um*....]

Si au contraire nous avons affaire à une dédicace privée, on peut hypothétiquement ramener *grosso modo* la formule dédicatoire au type suivant :

x..... *cum Genu*[.... *et fil*(*iis*)] *eius vot*[*um*....]

---

(1) Cf. Goyau, *Chronologie de l'Empire Romain.*

(2) Cf. *C.I.L.*, III, 3705, 12483.

(3) *Epître au sénat et au peuple d'Athènes*, 10.

Les dédicants seraient, dans ce cas, au moins deux ; plus probablement même le second, — dont le nom semble devoir être rétabli *Genu[cio]*, car le dernier fragment de lettre est assez douteux, — devait être associé à sa famille.

On le voit, il reste encore plus d'une obscurité sur la leçon précise de plusieurs passages de cette inscription ; mais, malgré son état fragmentaire, je crois pouvoir y reconnaître un des plus curieux des textes prétentieux rédigés à la mémoire de Julien.

§ 16. — Inscriptions de l'Hermon et la déesse Leucothea.

Raḥlé. — La petite localité de Raḥlé, sur le versant oriental de l'Hermon, à 30 kil. à vol d'oiseau dans l'Ouest de Damas, paraît avoir été, dans l'antiquité, un centre religieux important. Elle possédait au moins trois temples dont les ruines subsistent encore, quoique en assez mauvais état : un à l'Est, un à l'Ouest, situés tous les deux sur des points dominants ; un autre, plus bas, dans la direction du Nord-Est. Ce groupe de ruines à été signalé et décrit par plus d'un voyageur (1) ; ils y ont également copié quelques inscriptions. Malheureusement, de ces copies, les plus anciennes sont généralement très insuffisantes ; celles des derniers voyageurs, vraisemblablement à cause de la détérioration des monuments, laissent encore place à plus d'une incertitude dans l'établissement des textes.

J'ai eu la bonne fortune de retrouver dans les notes du P. Bourquenoud, missionnaire Jésuite en Syrie, avantageusement connu par plusieurs études d'archéologie orientale, des copies de plusieurs textes de Raḥlé, prises

(1) Cf. surtout *Survey of Western Palestine, Special Papers*, p. 113-115, et la *Note on the ruins of Rukhleh* de Harvey Porter (*PEF*, 1892, p. 163-164). On consultera également avec intérêt l'album de photographies, prises, en 1875, par l'expédition américaine. Cf. *Catalogue of Photographs, taken expressly for the American Palestine Exploration Society during a reconnoissance east of the Jordan, in the autumn of* 1875. New-York, published at Beirut for the Society. Les vues 6, 7, 8 et 9 donnent divers aspects et détails de la décoration du temple du N.-E., dans lequel on a relevé les inscriptions dont nous parlerons plus bas.

entre 1860 et 1865 : le soin minutieux avec lequel les inscriptions ont été transcrites va me permettre de rectifier et de compléter les relevés de Girard de Rialle, de Warren, de Conder et des voyageurs postérieurs, d'y ajouter même quelques morceaux inédits.

63. — *Temple du Nord.* — *PEF,* 1869-70, p. 329 ; *American Journal of Philology,* VI (1885), p. 215, n° 65. Voici ces deux copies :

Warren	Merril
XIOIIOΠΔPOTΛΩΩNOH	XIOPOTAINΩNO
ΔOMICANTOΘ	ΔOΩHCANTO
NONKCTOYCΠRCK	NONKCTOYCΠP
ACCYNTNCYPΛ	ΛCCYNTHOVP

La copie du P. Bourquenoud donne :

XIOY▨▨POΓAMIΩNOIKO
ΔOMOC▨NTOΘE
NONKЄTOYCΠPOCTYΛ
OYC CYNTHΘYPA

Lig. 3. — Les 3 dernières lettres sont tracées en pointillé : il est difficile de savoir si c'est un supplément tacite (1) ou si le copiste a voulu figurer ainsi des caractères incertains. Cette copie est de beaucoup supérieure à celle des deux autres voyageurs ; on rétablira facilement, au prix de légères corrections paléographiques :

....χίου [ἱε]ρο(τ)αμιῶν, οἰκοδόμ(η)σ[α]ν τὸ θε[μέ](λι)ον
καὶ τοὺς προσ[τύλ]ους σὺν τῇ θύρᾳ.

L'inscription est incomplète : il manque la partie supérieure contenant la date et les noms des ἱεροταμίαι. Si la lecture de Brünnow pour l'inscription n° 67 (*infra*) :

BA▨YXI Βα[κ]χί[ου]

était certaine, on pourrait songer à rétablir le même nom dans le

(1) Je croirais plutôt à une conjecture du P. Bourquenoud ; il a, d'ailleurs, introduit de la même façon plusieurs suppléments obvies dans sa copie de *C.I.G.*, 8800 (dans le même cahier) dont j'ai retrouvé l'original au Séraï de Beyrouth. La restitution προ[νάου στύλ]ους, qui s'appuierait jusqu'à un certain point sur la copie de Warren (ΠRCK), donne un sens satisfaisant, mais semble un peu trop longue. Je crois donc devoir maintenir la lecture προστύλους, malgré la nouveauté du substantif.

texte que nous étudions. Il s'agit, dans ce texte, de constructions dans la partie antérieure du temple : assises inférieures ou fondations (τὸ θεμέλιον), peut-être simplement « stylobate », πρόστυλοι et porte du sanctuaire (θύρα).

64 . — M. Clermont-Ganneau (1) a tenté d'utiliser la copie sommaire donnée par Harvey Porter (2) d'un fragment d'inscription gravée sur le mur du temple situé au N.-E. du village, près de l'angle S.-O. de la construction. Ce texte avait déjà été signalé (3) par les membres du Survey et copié par un voyageur américain (4). La copie de ce dernier n'est guère meilleure que celle de Porter, comme on peut s'en convaincre en les comparant, mais elle fournit quelques variantes utiles :

Porter	Merril
[KOCY]ΠACCTIXΩN	OΠACCNXΩN
TPIΩNCYNΔYCI	TPIΩNCYNΔYCI
KOINXAICЄK	IONXAIOЄK
TΩNTHCΘЄ[OY]	TΩNTHCΘPOY
ΔIAΘЄYΔAIЄ	ΔIAΘYΔAIЄ
PЄOC	PЄOC

Le texte est complet à dr. et à g. ; mais il en manque probablement toute une moitié, dans le sens de la hauteur : elle devait être gravée sur un bloc de l'assise supérieure et aura disparu dans les remaniements subis par la construction (5).

M. Cl.-Ganneau proposait de lire :

..... στίχων ou τ(ε)ιχῶν, σὺν δυσὶ κόνχαις ἐκ τῶν τῆς θε(ᾶς), διὰ Θευδᾶ ἱερέ(ω)ς.

La restitution de l'épigraphiste américain répond mieux aux traces de caractères de la copie de Merril :

.... συγκ]οπὰς (ἑλίκ)ων τριῶν.....

---

(1) Cf. *RAO*, II, p. 100.

(2) *PEF*, 1892, p. 164.

(3) Cf. *Survey of Western Palestine*, *Special Papers*, p. 115. « There are two illegible inscriptions in greek, one on the east wall (notre n° 63), the other towards the south-west corner, inside the church (le présent texte) .»

(4) *American Journal of Philology*, VI, p. 216.

(5) Cf. *Survey*....., p. 114 ; « hardly a stone in the building is *in situ*. »

Malheureusement la transformation de l'ancien temple a été si radicale qu'il est difficile de retrouver dans les descriptions et les photographies des ruines quelques indices matériels qui puissent nous fixer sur la nature précise des travaux que le texte rappelle. Suivant l'éditeur, ces ἕλικες seraient des « vaulted ceilings » et les συγκοπαί (1), leur revêtement en « tessellated work » : toutes choses qui demeurent assez problématiques.

La déesse dont les fonds ont subvenu à ces constructions est bien probablement Leucothea, comme l'a reconnu M. Cl.-Ganneau. Le temple que ses trésoriers ont aidé à orner paraît devoir être attribué à quelque Ba'al local, — peut-être le Ba'al Hermon, — si l'on fait fond sur le médaillon colossal qui orne le mur du sud (2). La contribution fournie par la caisse de la déesse (Leucothea) nous autorise à supposer qu'elle était la parèdre du Ba'al de Raḥlé.

65. — *Temple de l'Ouest.* — *PEF,* 1869-70, p. 329 ; ***M.u.N. DPV,*** 1898, p. 82, n° 4; *Rev. Biblique, X,* p. 574; *Provincia Arabia,* II, p. 248 *c.*

La copie du P. Bourquenoud, meilleure que celle de Warren, est inférieure à celles des derniers voyageurs, inutile de la donner.

66. — *Temple de l'Est.* — Waddington, 2557 *c* ; ***PEF,*** 1869-70, p. 329 ; *Bull. de corr. hell.,* 1897, p. 64, n° 75 ; ***M.u.N.DPV,*** 1898, p. 82, n° 2 ; *Provincia Arabia,* II, p. 247 *a.*

La copie du P. B. est exactement conforme à celle de M. Fossey. Bien qu'elles portent toutes deux à la 5e lig.

AMCAIOYIЄPOTAMIA

je crois qu'il faut restituer un C et lire, comme le fait M. Fossey : [Σ]αμσαίου (3). Par contre, il n'est pas correct de compléter ἱεροταμία[ς] (4) : le nom est au génitif.

---

(1) Le mot συγκοπή (au sing.) est employé dans ce sens par les auteurs byzantins. Cf. Théoph. continuatus (éd. de Bonn), p. 143_{23} ; Const. Porphyr., *Adm.*, 139_{23}.

(2) Cf. Photographies de l'expédition Américaine, n° 7 ; *M.u.N.DPV,* 1898, p. 83. Abbild. 15 (phot. de R. Brünnow).

(3) Cf. Σάμσεος (Wadd., 2007). C'est du reste la lecture de Wadd., mais le C qu'il empruntait à la fin de la lig. 4 doit être lu tout différemment. La lacune est trop courte pour qu'il y ait place pour Λισαμσαίου (cf. *Mitteil. d. Vorderastat. Gesellschaft,* 1905^2, p. 15, n° 8 ; p. 40, n° 34).

(4) Brünnow, *Prov. Arab.*, II, p. 247.

67. —Waddington, 2557 *d*; *PEF*, 1869-70, p. 329 ; *M.u.N.DPV*, 1898, p. 82, n° 3 ; *Provincia Arabia*, II, p. 248 *b*.

Le P. B. n'a pas trouvé la pierre dans un meilleur état que Girard de Rialle et M. Brünnow : sa copie ne fournit rien de plus, à part quelques légères variantes pour les lignes de la fin, qu'il ne sera peut-être pas inutile d'enregistrer : Lig. 7 ΟΥΓΑΛ[illegible]

[illegible]ΚΙΟ[illegible]

[illegible]ΕΤΠ[illegible]

[illegible]ΟΥΔ[illegible]

[illegible]CΜ[illegible]

L'étendue des lacunes n'est pas appréciée ; le copiste note qu'à la lig. 9 la barre supérieure du Π est incertaine.

Je crois qu'on pourrait, en faisant quelques retouches à l'essai d'interprétation de Waddington, proposer pour ce fragment la lecture suivante :

Ἔτους δυ', Πανήμου, ἐν ἱεροσύν[ῃ] Σελεύκου, Βά[κ]χι[ος]
Λουκίου [τ]οῦ Γαλ[....(1) τοὺς] κίο[νας ἔ](σ)τ(η)[σεν]....

68. — Cette troisième inscription, la plus importante, a été vue par Conder (2) qui s'est contenté de signaler qu'elle commence par Θεας λε(υ)κοθεαω ; qu'on y lit αυτοις αργυρια αναλωσαντ... υπερ της θυρας ; qu'elle comprend huit lignes et qu'il y est question de ιεροταμιαι. Il n'a pas publié la copie rapide qu'il en avait prise ; depuis, aucun voyageur, à ma connaissance, ne l'a retrouvée et il est à présumer que la pierre a péri comme tant d'autres documents intéressants.

La copie prise, quelques années avant le voyageur anglais, par le P. Bourquenoud est complète et excellente : elle nous permettra d'arriver à une lecture certaine dans ses grandes lignes. Je la reproduis exactement ci-dessous. Il est inutile d'en donner un fac-similé, aucun caractère

(1) Peut-être Γα(δ)[ίου] (cf. Dussaud et Macler, *Mission dans les régions désertiques*....., n° 165), ou tout autre n. pr. commençant par l'élément sémitique Γαδ.

(2) *PEF*, 1874, p. 48-49 ; cf. *Survey of Western Palestine, Special Papers*, p. 113.

n'affectant de forme particulière, sauf la 8e lettre de la lig. 3 : T à barre horizontale légèrement oblique, qui doit être lu Λ (1).

ΘЄΑЄΛЄΛΒΟΘЄΑ[illegible]ΡΑ
ΧΛΑCIЄΡΟΤΑΜΙΑΙΑΜΑΡ
ΟΥΡΟCCЄΤЄΥΚΟΥΙЄΡЄΩCΚΑ
ΙΑΒΙCCΗCΖΑΒΔΑΑΝΑΑΡΑΒΑΙΑ
ΤΑΛCIΦΘЄΝΤΑΠΑΡΑΥΤΟ
ΙCΑΡΓΥΡΙΑΑΝΑΛΩCΑΝΤ
ΥΠЄΡΤΗCΘΥΡΑCЄ
ΤΟΥЄΘ ΟΤ

Annotations de l'auteur : Lig. 1, Β = Β ou Κ ; — lig. 4, la 5e lettre paraît bien réellement être un C plutôt qu'un Є ; — lig. 8, la 4e lettre est un Є ou un C.

Je lis :

Θεᾶ(ς) Λε(υ)κοθέα[ς] Ῥαχλᾶς ἱεροταμίαι Ἄμαρ[ος], ὁ υ(ἱ)ὸς Σε(λ)εύκου ἱερέως, καὶ Ἀβίσσης Ζαβδαναῖ ΑΡΑΒΑΙΑ τὰ λ(ε)ιφθέντα παρ' αὐτοῖς ἀργύρια ἀναλώσαντ[ες] ὑπὲρ τῆς θύρας, ἔτου(ς) θοτ'.

Le nom du premier hiérotame peut bien être complet (2) : dans ce cas, ce serait le nom biblique, orthographié par les LXX Ἀμάρ ou Ἀμάρ (3); d'autre part, si c'est le nom arabe *'Amr*, il se peut qu'il ait été écrit Ἄμαρος (4) et que la finale soit bien à rétablir comme nous l'avons fait. La restitution de la filiation semble s'imposer (5). Le nom du deuxième hiéro-

(1) Le P. avait sauté les lettres 4 et 5 de la lig. 1, il les a rétablies à leur place en surcharge.

(2) La longueur des lignes suivantes (21 et 23 lettres, contre 18 que compte la lig. 2) pourrait faire croire à une lacune ; mais cette supposition perd de sa vraisemblance, quand on remarque que le graveur a mis tout son art à répartir le texte en lignes dont la longueur croît jusqu'au milieu de l'inscription, puis s'en va diminuant (15.18.21.23. 18.18. 13.7). Je considère donc l'inscription comme complète dans tous les sens, sauf peut-être (?) une lacune de 2 lettres au bout de la lig. 6.

(3) Cf. H. Redpath, *A Concordance to the Septuagint, Supplement*, s. v.

(4) Cf. Ἄμερος, Ἄμρος, Ἀμραῖος. Sur ce nom, voir *RAO*, II, p. 210.

(5) La lecture matérielle de la copie donne Αμαφουρος : vu la singularité de ce nom, nous ne croyons pas devoir le retenir, puisque le groupe ΟΥΡΟC donne si facilement ΟΥΙΟC. — Une inscription de Raḥlé (*supra*, n° 67), datée de 404 Sél., mentionne la ἱεροσύνη d'un

tame est d'une lecture certaine : il n'est d'ailleurs pas nouveau (1). Le patronymique, également sémitique, dérive du nom Ζάββας particulièrement fréquent en Palmyrène. Le groupe de lettres APABAIA, suivi peut-être (?) d'une lacune d'un ou deux caractères, ne semble pas devoir cacher le nom d'un second ascendant d'Ἀβίσσης : le nom de l'aïeul eût été suivant l'usage à peu près constant introduit par l'article. Il vaut peut-être mieux essayer d'en dégager un second nom du père du hiérotame : si nous rapprochons de ce complexe, qui peut donner au moins APABAIA et ABABAIA, le n. pr. féminin Ἀβαβαίη (Wadd., 2495) et le nom, malheureusement incomplet, lu sur une inscription de Soueida : ΑΒΑΒΑ Γ (Wadd., 2323), nous sommes peut-être assez près de la solution.

La fin du texte est très claire : les hiérotames de la déesse ont dépensé le reliquat de sommes laissées à leur disposition (τὰ λειφθέντα παρ' αὐτοῖς ἀργύρια) (2) pour la construction de la porte (3).

La lecture de la date (379 Sél.) est certaine : ce texte est donc notablement antérieur au n° 66 (394 Sél.) et au n° 67 (404 Sél.). Comme l'inscription de *Neteiros* est contemporaine de Trajan, les deux monuments du culte de Leucothea dans l'Hermon sont espacés d'une quarantaine d'années.

L'inscription du P. Bourquenoud pose à nouveau toute une série de problèmes relatifs au culte de la déesse Leucothea (4) dans la région de l'Hermon, problèmes déjà discutés et en partie résolus, dès 1896, par M.

---

autre Séleucus qui pourrait bien n'être pas simplement un homonyme du Séleucus, père de ʿAmr, hiérotame en 379 Sél.

(1) Il a été lu par M. Puchstein dans une inscription de Palmyre (Wadd., 2589). Cf. *Mitteil. d. Vorderasiat. Gesellschaft*, 1905², p. 11, n° 4 ; cf. aussi *Répert. d'Epigr. sémit.*, I, n° 452.

(2) Cf. la réparation et les constructions exécutées ἐκ περισειῶν (*supra*, n° 66).

(3) Il ne s'agit pas de la porte déjà mentionnée (*supra*, n° 63) : les deux textes ne proviennent pas du même temple.

(4) L'hypothèse, déjà écartée par M. Cl.-Ganneau (*RAO*, II, p. 71), d'après laquelle nous aurions dans *Leucothea*, non pas un nom de divinité, mais un nom de ville, est actuellement absolument impossible.

C.-Ganneau (1), alors qu'il ne disposait que d'un seul document complet, — l'inscription qui rappelle l'*Apothéose* (2) de Neteiros, — et de deux fragments (3). Malheureusement, tout en fournissant un appoint intéressant, ce texte ne fait pas la lumière qu'on souhaiterait sur toutes les questions relatives à la personnalité et au culte de la déesse de l'Hermon. Du moins, il précise et complète sur plus d'un point les faits déjà acquis au sujet du culte de Leucothea dans cette partie de la Cœlésyrie.

Le principal centre de ce culte semble avoir été Raḥlé. La déesse y possédait un temple : vraisemblablement celui-là même où a été trouvée l'inscription que nous étudions, le *temple de l'Est* (4) ; elle possédait une caisse administrée par une commission de hiérotames qui se réclament d'elle (Θεᾶς Λευκοθέας.... ἱεροταμίαι). Mais, il y a plus : comme le nom de la déesse est suivi du déterminatif Ῥαχλᾶς, dans lequel il faut évidemment reconnaître le nom antique de Raḥlé, nous sommes autorisé à conclure de l'ensemble de ces indices que Leucothea était réellement la divinité (ou une des divinités) topique de l'endroit, la Leucothea *de* Ῥαχλά (5), tout comme nous avons l'Athéna de Ἄρρα, l'Athéna de Γοζμά, le Jupiter d'Héliopolis, la Leucothea de *Segira* ou *Segiroi*.

La question qui se pose maintenant, c'est de savoir quelle relation il existe entre cette Leucothea *de* Raḥla et celle *de* Segira. A priori, il sem-

---

(1) *RAO*, II, p. 61-78.

(2) *Revue critique*, 1886², p. 232 ; *RAO*, II, p. 61-78, 98-101 ; *Bull. de corr. hell.*, 1895, p. 303-306 ; Dittenberger, *Orientis Graeci*...., n° 611 ; *Inscript. graecae ad res rom.*, III, 1075 ; notice de Drexler dans le *Lexikon* de Roscher (s. v. *Neteiros*).

(3) L'extrait donné par Conder du texte que nous étudions, et le fragment déjà reproduit (*supra*, n° 64).

(4) Cf. *PEF*, 1874, p. 48-49 ; *Survey*...., p. 114. Le P. Bourquenoud ne nous donne pas d'indication sur la situation exacte de la pierre. L'inscription qui mentionne la déesse (*θεά*) que M. Cl.-Ganneau croit être encore Leucothea se trouve gravée dans le temple du N.-E. (*PEF*, 1892, p. 164).

(5) La désignation Θεὰ Λευκοθέα Ῥαχλᾶς (plutôt que Θεὰ Λευκοθέα Ῥαχλά) rappelle de très près Θεὰ Λευκοθέα Σεγειρῶν, et toutes deux peuvent se réclamer de l'analogie d'une désignation similaire : Θεὸς Ζεὺς κώμης Ὡρνέας (*Bull. de corr. hell.*, 1897, p. 63, n° 72). Nous rencontrerons plus loin (*infra*, n° 70) un exemple d'une analogie plus décisive encore.

ble infiniment probable qu'il faille reconnaître, sous ces deux désignations topiques différentes, une seule et même divinité, ou, à la rigueur, deux divinités indigènes si étroitement apparentées que leurs ressemblances aient pu favoriser leur assimilation individuelle à la Leucothea grecque. Mais la solution définitive de cette question dépend de celle qui sera donnée au problème soulevé par les deux désignations topiques qui accompagnent le nom divin.

Ῥαχλά est Raḥlé : il n'y a pas à en douter, et c'est le principal intérêt de l'inscription du P. Bourquenoud de nous donner le nom, jusqu'ici inconnu, de cette localité si importante dans l'antiquité. Où placer *Segeira, Segira, Segiroi* ? Des tentatives diverses d'identification ont été faites, mais sans résultat convaincant. Pour M. Fossey, Segira serait Qal'at Ġandal ; M. Cl.-Ganneau, sans toutefois se décider, se demandait si Segira ne serait pas Raḥlé elle-même, où il relevait des traces si nettes du culte de Leucothea.

Cette seconde hypothèse est aujourd'hui exclue. Pour la maintenir, il faudrait établir l'identité Ῥαχλά = Σεγειρά ou Σεγειροί (1), ce qui ne paraît pas possible dans l'état présent de la question. D'ailleurs, il n'y a aucune raison déterminante de chercher à ramener à un seul centre le culte de Leucothea. N'était-elle pas adorée à Deir el-Qal'a (2) sous sa forme romaine de *Mater Matuta* ?

L'identité proposée par M. Fossey se heurte à de plus graves difficultés encore. Il est possible que Qal'at Ġandal se soit appelée *Segira* ; mais sur ce point on est réduit aux conjectures (3).

La question doit donc être laissée prudemment indécise. *Segira* n'est

---

(1) *Segeiroi* rappelle de tout point Ἄρροι (Arra), Ὄρσουοι (Orsoua), Καίναθοι (Kaenatha), Ἀφέταθοι (Aphetatha). Cf. Wadd., 2308.

(2) M. Drexler (cf. *Lexikon* de Roscher, s. v. *Neteiros*) a cru pouvoir se fonder sur le culte de la *Mater Matuta* à Deir el-Qal'a pour établir que vraisemblablement la pierre de El-Burdj proviendrait originairement de Deir el-Qal'a (!).

(3) Quant à la Se'îra biblique, elle est hors de cause ici. — Le nom biblique est toujours transcrit Σηείρ par les LXX (cf. Redpath, *Concordance*....., s. v.). Les deux uniques variantes : Σηιρά (Jo. 11^{17} A) et Σεειρά (Jo. 12^{7} AF) ne sont pas davantage capables de cadrer avec *Segeira, Segira*.

pas Raḥlé ; ce peut être Qal'at Ġandal, mais rien ne le prouve en dehors de la présence dans son voisinage de l'inscription de Neteiros. Cet indice, on le sait, est des plus précaires.

69. — Fragment inédit : « Sur l..... de la porte de l'édifice compliqué, au S.-O. des ruines ». L'inscription est gravée de part et d'autre d'une couronne formée de deux branches de laurier, nouées avec des bandelettes et encadrant une croix (1).

ЄTOYCHK Φ ΦIHNƵANIZƵ

Ἔτους ηκῳ΄ (528 Sél.), (μ)ην(ὸς) Ξαν(δικοῦ) ιζ΄.

70. Deir el-'Aśhâ'ir. — Cette localité, sise sur le versant nord de l'Hermon, à moins de 10 kil. à vol d'oiseau au N.-E. de Raḥlé, était également un centre religieux, comme en témoignent les ruines de son temple (2). Dans une maison tout près de celui-ci, dans la direction du S.-E., on a relevé une inscription, plusieurs fois publiée (3), sans qu'on en possède encore une édition définitive. La copie du P. Bourquenoud, antérieure à celles de Girard de Rialle et de Warren, se trouve être de beaucoup la meilleure :

ETOYCBMC
ΕΠΙΒΕΕΛΙ
ABOYTOY
KAIΔIOΔOTOY
ABEΔANOYAΣ
XIEPEѠCΘEѠN
KIBOPEIACEГE
NETOOΔIΦPOC

J'ai reproduit matériellement en typographie la copie du Père ; les annotations qu'il y a jointes indiquent que les A ont la barre brisée (Ⱥ), que les E et les C sont carrés ; elles signalent la cassure à la fin de la lig. 5 ; enfin, sont soulignés (probablement comme douteux) : le C de la date ;

(1) Cette croix est peut-être postérieure.

(2) Cf. *M.u.N.DP V*, 1898, p. 83, Abbild. 14 (phot. de R. Brünnow).

(3) Wadd., 2557 *b* (cop. de Girard de Rialle) ; *PEF*, 1869-70, p. 329 (Warren) ; *Bull. de corr. hell.*, 1897, p. 64, n° 74 (Fossey) ; *M.u.N.D VP*, 1898, p. 81, n° 1 ; *Provincia Arabia*, II, p. 247. Cf. *RAO*, VII, p. 207.

à la lig. 3, l'O et le groupe OY ; à la lig. 7, OP. Un empâtement de la plume du copiste rend peu net sur le manuscrit le B de la lig. 7, toutefois il semble certain.

Ἔτους βμς' (1), ἐπὶ Βεελιάβου τοῦ καὶ Διοδότου Ἀβεδάνου,
ἀ[ρ]χιερέως θεῶν Κιβορείας, ἐγένετο ὁ δίφρος.

Outre l'équivalence Βεελίαβος = Διόδοτος dont on a déjà souligné l'intérêt (2), cette inscription contient un n. pr. qui paraît nouveau : Ἀβεδάνης. Mais l'attention doit surtout se porter sur deux détails. Beeliabos ou son père Abédanès — car il n'est pas absolument certain que le titre soit attribué à l'un plutôt qu' à l'autre (3) — était ἀρχιερεὺς θεῶν Κιβορείας (4). Ces θεοὶ Κιβορείας apparaissent pour la première fois. Il est infiniment probable que nous avons là, comme dénomination, l'analogue du θεὸς Ζεὺς κώμης Ὠρνέας et de la θεὰ Λευκοθέα Ῥαχλᾶς. En conséquence, Κιβορεία doit être regardé comme un nom de localité. Est-ce le nom antique de Deir el-'Aŝhâ'ir ? On peut le supposer, mais rien n'autorise à l'affirmer. La seconde particularité consiste dans la mention de l'exécution d'un δίφρος. Il est visible que cet objet avait une destination cultuelle. S'agit-il d'un « siège » pour le grand-prêtre, analogue à ceux qui étaient réservés aux ἱεραί dans les mystères d'Andanie (Dittenberger, *Syl.*², n° 653$_{23}$) ou d'un trône (5) ? ni l'une ni l'autre hypothèse n'est guère probable. Je croirais plus volontiers que le siège en question devait faire partie du mobilier

(1) L'accord de toutes les copies est parfait pour le chiffre de la date ; mais 242, calculé d'après l'ère des Sél., donne une date visiblement trop élevée. Y a-t-il lieu de recourir à l'ère de Pompée (Fossey) ? Je ne sais trop ; le chiffre des centaines est peut-être simplement altéré ou erroné, comme en fait foi le doute du P. Bourquenoud.

(2) Cf. *Bull. de corr. hell.*, 1895, p. 306 ; *RAO*, II, p. 65 et 77.

(3) Il est plus probable que le sacerdoce appartenait à Beeliabos : la rédaction du texte affecte cette forme d'éponymie sacerdotale, déjà rencontrée à Raḫlé, et d'ailleurs fréquente.

(4) Ainsi est éliminée la restitution θεῶν [Ὑγιείας καὶ Ἀσκληπιοῦ] (*Bull. de corr. hell.*, 1897, p. 64) que j'avais acceptée (*Mélanges*, I, p. 158).

(5) C'est le terme qui est employé dans le *Monumentum Adulitanum* pour désigner le trône royal. (Dittenberger, *Orientis Graeci...*, n° 199$_{38}$).

sacré (1), et était destiné aux dieux eux-mêmes (s'il s'agit des θεοὶ Κιβορείας). Il y aurait alors lieu de rapprocher du δίφρος de Deir el-'Aśhâ'ir la χλίνη que nous voyons consacrer, à Tayibeh, au Ζεὺς μέγιστος κεραύνιος (2), ainsi que celle qui se trouve mentionnée parmi les objets de culte, offerts au temple de Belos à Palmyre (3). En commentant ce dernier texte, M. Puchstein a rappelé tout à fait à propos la χλίνη μεγάλη dont Hérodote (I, 181) signale l'existence dans le grand temple de Babylone ; dans la même ville, le temple qui renfermait le grand simulacre de Zeus assis possédait aussi une table, un escabeau et un siège (θρόνος) d'or (I, 183) ; ce dernier objet fait pendant, ce semble, au δίφρος exécuté dans le petit temple de Deir el-'Aśhâ'ir.

§ 17. — Inscriptions de Cœlésyrie : Ba'albek, Niha, etc.

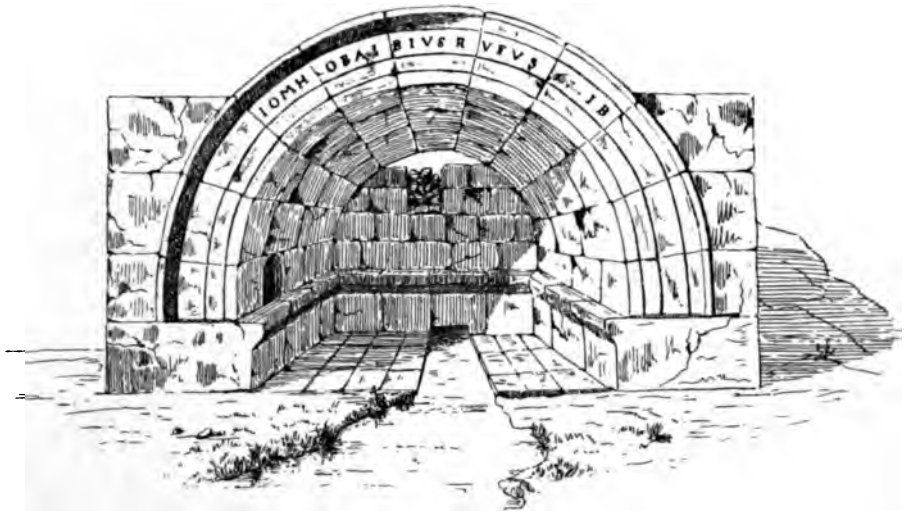
71. Ba'albek. — Cippe de section carrée, en pierre coquillière, haut de 1^m, 85 ; base et corniche moulurées, feuilles d'angle à la corniche ; portant une inscription latine de 6 lig., gravée sur la face antérieure du dé, sur une surface légèrement saillante par rapport au plan du reste de la face du dé. Ce cippe, déterré dans un jardin situé à l'Ouest de la « Citadelle », à une distance de 400 m., allait être débité en morceaux par le propriétaire du jardin, quand M. Alouf, qui survint fortuitement, fut assez heureux pour le sauver. Avisé par lui, le Directeur du service des Antiquités pour la Syrie, résidant à Damas, s'empressa de l'autoriser à transporter sa trouvaille dans le musée ouvert récemment dans les ruines mêmes de l'acropole et mit à sa disposition les fonds nécessaires. C'est grâce à ces circonstances, grâce surtout à l'amabilité de M. Alouf, qui a bien voulu m'en réserver la primeur, que je puis publier aujourd'hui ce nouveau texte (Pl. III, 2).

J'ai à ma disposition la copie de M. Alouf, deux estampages et une

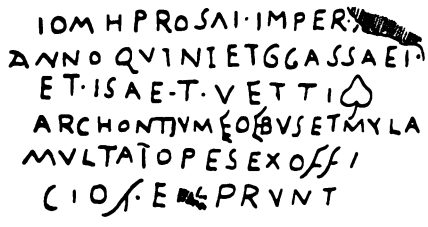
(1) Cf. l'étude de M. Cl.-Ganneau sur « Le trône et l'autel chez les Sémites » (*RAO*, IV, p. 247-250).

(2) Waddington, 2631.

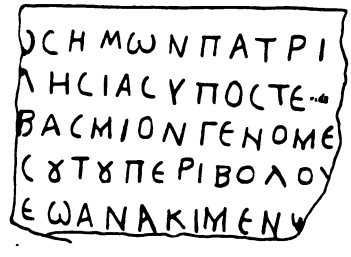
(3) *Mitteil. d. Vorderasiat. Gesellschaft*, 1905², p. 17, n° 11. Cf. la restitution différente proposée pour ce texte par M. Cl.-Ganneau, *RAO*, VII, p. 12-14.



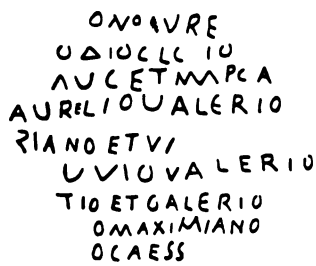
(5)


IOM H PROSAI·IMPER
ANNO QVINIETGGASSAEI·
ET·ISAE·T·VETTI
ARCHONTIVMEOBVSETMYLA
MVLTATOPESEXOFFI
CIOS·E PRVNT

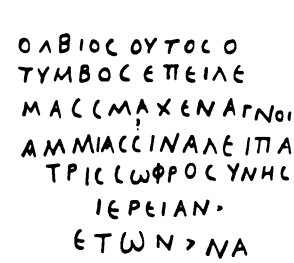
(2)


ΟCΗ ΜΩ Ν ΠΑΤΡΙ
ΛΗCΙΑCΥΠΟCΤΕ
ΒΑCΜΙΟΝΓΕΝΟΜΕ
CΥΤΥΠΕΡΙΒΟΛΟΥ
ΕΩΑΝΑΚΙΜΕΝΥ

(10)


ONOAVRE
VAIOCLC IO
AVCETMAPCA
AVRELIOVALERIO
RIANOETVI
VVIOVALERIO
TIOETGALERIO
OMAXIMIANO
OCAESS

(7)


ΟΛΒΙΟCΟΥΤΟCΟ
ΤΥΜΒΟCΕΠΕΙΛΕ
ΜΑCCΜΑΧΕΝΑΓΝΟΙ
ΑΜΜΙΑCCΙΝΑΛΕΙΠΑ
ΤΡΙCCΩΦΡΟCΥΝΗC
ΙΕΡΕΙΑΝ·
ΕΤΩΝ>ΝΑ

(11)

nouvelle copie prise par le P. Ronzevalle, en Juillet dernier. Ce n'est pas trop de tous ces moyens, car, si la majeure partie du texte est assez bien gravée, les deux dernières lignes sont fort négligées et gravées très légèrement ; de plus, la rédaction présente plusieurs difficultés et des incorrections embarrassantes.

Voici le résultat du déchiffrement, plusieurs fois contrôlé :

I(ovi) O(ptimo) M(aximo) H(eliopolitano) pro s(al)(ute) Imper(atoris), anno Q(uinti) Vini(i) et G(aii) Cassaei et Isae (et) T(iti) Vetti(i) archontium, Foebus et Myla multa(s) opes ex officio fe(ce)runt.

Le nom *Vinius, Vinnius* — plutôt que *Vinus* (cf. cependant *C.I.L.*, III, 7444) — est commun. Je ne connais pas d'exemple de *Gassaeus* et c'est pourquoi j'ai préféré la lecture *Cassaeus*, d'autant que la lettre initiale ressemble plutôt à un C qu'à un G. Dans ce cas, on peut y reconnaître le nom grec Κάσσιος (1). *Isa* correspond au grec Εἶσᾶς ou Ἴσᾶς, fréquent en Grèce (2). On le retrouve en Orient (3) et M. Cl.-Ganneau a proposé d'y reconnaître une contraction populaire d'un nom grec tel que Ἰσίδοτος ou Ἰσίδωρος (4).

Les *archontes* mentionnés ici comme éponymes (5) sont évidemment les *duoviri* d'Héliopolis (6). Le nombre 4 paraîtra surprenant pour une colonie (7) ; mais il se peut fort bien que la dédicace ait eu lieu au moment du renouvellement des pouvoirs et qu'ainsi les dédicants aient associé dans l'inscription deux collèges de *duoviri*. Il se pourrait aussi que le terme

(1) Waddington, 1931.

(2) *C.I.G.*, 275, 277, 282, 287.

(3) Cl.-Ganneau, *Archaeological Researches...*, II, p. 133.

(4) *Ibid.*, p. 490. Il est revenu depuis sur ce nom (*RAO*, IV, p. 146, n. 3) et ne serait pas éloigné d'y voir, dans certains cas, une forme apocopée de Ἰσαάκ, Ἰσάκιος.

(5) On peut rapprocher de cette formule *anno.... archontium*, la formule analogue qui n'est pas rare dans les textes grecs de même genre, v. g. : Ἐπὶ ἀρχῆς Ἀντωνίνου Ἀνουνέου καὶ Ἀνίνα (*Bull. de corr. hell.*, 1897, p. 44, n° 19). — Cf. encore : Ἀγρίππας ἄρχων ἔτους σγκ' (Wadd., 1894).

(6) Cf. mention des *duoviri quinquennales* d'Héliopolis, *C.I.L.*, III, S., 14387[a] et 14387[l].

(7) Sur les *duoviri* et les *quatuorviri*, cf. Pauly-Wissowa (s. v. *Duoviri iure dicundo*), col. 1804 et suiv.

ἄρχοντες ne soit pas à prendre pour l'équivalent strict de *duoviri* et qu'il ait été attribué en commun à ceux-ci et à deux autres fonctionnaires de la colonie.

Les deux dédicants, *Foebus* (1) et *Myla* (2), sont de très petites gens, comme leurs noms serviles en font foi, peut-être même des esclaves appartenant à la municipalité ; aussi, le *quadratarius*, aussi peu clerc qu'eux, en a-t-il pris à son aise. Ainsi, outre le bourdon assez explicable de la lig. 3 (3), le nom de *Foebus* lui-même est à peu près illisible : la lettre F est très mal conformée et, de plus, l'E ayant été oublié a été inséré après coup entre l'O et le B ; enfin, la finale est incorrecte (4).

Ce document, d'un type nouveau, est curieux, en dépit de ses incorrections ; de plus, il présente peut-être un certain intérêt pour la topographie de la ville antique. Vu la masse du cippe, il est bien probable qu'il a peu voyagé et qu'il a été trouvé approximativement *in situ*. Dans cette hypothèse, la ville antique aurait eu, du côté de l'Ouest, une étendue sensiblement plus grande que celle que lui prête le plan, d'ailleurs provisoire pour cette partie, des architectes allemands.

72. — M. Alouf a découvert récemment et publié dans *Al-Machriq* (1907, p. 161) une inscription où se lit pour la première fois le nom du « Mercure » héliopolitain.

L'inscription (Pl. II, 3 : croquis de M. Alouf) est gravée sur un gros bloc irrégulier, retaillé, long de $0^m,81$; la largeur varie : $0^m,36$ en haut, $0^m,52$ en bas, $0^m,60$ au milieu. Haut. des caractères $0^m,09$, gravure soignée (5). Grâce à l'obligeance du zélé conservateur des ruines et

---

(1) Pour l'orthographe du nom, cf. v. g. *C.I.L.*, III, *index*, p. 2571.

(2) Cf. *Mula* (*C.I.L.*, IV, 2203), *Mylia* (*C.I.L.*, VI, 22623), Μύλας (Pape-Benseler, s. v.).

(3) *Et* sera sans doute tombé, par suite de ce fait que la lettre finale de *Isae* et le T suivant formaient déjà un groupe ET.

(4) MVLTAI est à corriger en MVLTAS ; de plus, on croit lire FEIЄPRVNT là où on attend FECERVNT

(5) D'après les renseignements fournis, la pierre aurait été trouvée près de l'église grecque (cf. Plan de Puchstein, 9) et proviendrait vraisemblablement des remparts de Ba'albek.

du musée de Ba'albek, je possède un estampage de l'inscription : pris au mois de Janvier et gelé sur la pierre, il a un peu souffert, mais suffit amplement pour contrôler la lecture et l'arrangement du texte. L'inscription comprend deux lignes. Il est facile de remarquer à première vue que la gravure dénote une époque assez tardive : en Syrie, le Δ remplace fréquemment le signe D dans les inscriptions (notamment les milliaires) de Dioclétien.

Malgré la cassure oblique qui a intéressé le bloc à dr., je crois l'inscription absolument complète : il reste même un blanc assez considérable entre l'O de la première ligne et le bord de la pierre. On doit donc lire :

Deo Mercyri[*o*].

On remarquera que c'est là l'appellation ordinaire du Mercure *romain*. On peut donc, je crois, sans toutefois lui accorder une valeur absolument probante qu'il n'a pas, relever ce nouvel indice à l'appui de la thèse qui fait du Mercure introduit dans la triade héliopolitaine un dieu exclusivement romain (1).

Quant au signe qui est gravé au-dessous de l'inscription, il se compose de deux lignes obliques en sens inverse, longues de 0^m, 16, qui se coupent par leur milieu ; les angles opposés par le sommet, formés par leur intersection, sont partagés par une ligne droite de 0^m, 20. Il semble évident qu'il ne faut pas, en dépit de la ressemblance, y reconnaître la sigle XP ou XI et que ce soit là le symbole du dédicant anonyme. Encore bien moins peut-on penser à une variété du chrisme : on s'expliquerait malaisément la présence du symbole chrétien en cette place, quand bien même il serait prouvé que le bloc eût été réemployé dans une construction d'époque chrétienne. Tout bien considéré, j'avais cru y reconnaître un *foudre* réduit à sa plus simple expression, lorsqu'un nouvel examen de l'original a fait découvrir le même signe sur la tranche du bloc, sur la partie qui a été dressée, quand la pierre a été incorporée dans une construction. Peut-être

(1) Si l'inscription pouvait être complétée — ce qui n'est pas — *Deo* [*sancto*] *Mercyri*[*o*] il y aurait peut-être là une présomption en faveur du caractère indigène du Mercure héliopolitain, vu que l'appellation θεὸς ἅγιος s'applique couramment à nombre de divinités locales syriennes. Cf. *EAO*, I, p. 100 et suiv. ; *RAO*, III, p. 330.

n'avons-nous affaire qu'à une marque d'appareillage, ou à une simple ornementation, ce qui est plus probable.

73. Nîḥa. — Stèle funéraire (Pl. II, 4) découverte à Nîḥa, en 1900, par le P. S. Ronzevalle. La pierre, de forme irrégulière, mesure 0^{m}, 60 dans sa plus grande largeur, sur une hauteur de 1^{m}, 30 : elle se trouve encastrée en partie dans les fondations d'un mur, sens dessus dessous, ce qui en rend la lecture difficile, vu surtout la conservation défectueuse du monument et la gravure assez barbare du texte. On est d'abord frappé par la présence de quatre cônes dessinés sur le haut de la stèle, immédiatement au-dessous des deux premières lignes de l'inscription. On doit y reconnaître sans hésiter quelque chose d'analogue aux *nephech*, cippes de forme pyramidale que les Nabatéens et les Juifs avaient coutume de graver ou de sculpter au-dessus des sépulcres (1). Comme il y a toujours un rapport constant entre le nombre des *nephech* et celui des défunts, nous devons rechercher dans cette inscription embrouillée la mention de 4 morts. Il semble, si l'on fait état de la position de la quatrième *nephech*, rejetée au-dessus de l'alignement des 3 autres, que la tombe reçut d'abord 3 corps et que le 4e dessin fut ajouté, à la place laissée libre par la ligne montante de l'inscription, lors du 4e ensevelissement (copies, estampages).

La première ligne du texte, celle qui surmonte les cippes funéraires, doit se lire :

Ὑοὶ Γαίο(υ) Κλωδ(ίου) Μαρκέλλου.

La lecture Γαίο(υ) est sûre, Μαρκέλλου également ; du *nomen*, le K seul est certain, les 3 autres lettres ne sont que probables.

Quant à la partie de l'inscription située au-dessous des nephech, un certain flottement dans les lignes et l'impossibilité de lire horizontalement invitent à y rechercher quatre épitaphes distinctes, gravées paral-

(1) Voir sur ce sujet les remarques de M. Cl.-Ganneau (*RAO*, II, p. 189-191). A propos du tombeau nabatéen, élevé par ʿAbd ʿObodat pour son père et son fils, et qui était en conséquence surmonté de 2 *nephech*, il rappelle que le sépulcre des Macchabées à Modin, destiné à recevoir 7 personnes, était couronné de 7 pyramides et que le mausolée d'Hélène d'Adiabène, à Jérusalem, pour la même raison, en avait 3.

lèlement (1) en colonnes étroites, correspondant plus ou moins exactement chacune à une *nephech.* La première se lit de la sorte sans difficulté :

Κάνδιδος ἤ(τ)ῶν κα΄ (2).

La seconde, moins lisible (3), paraît donner :

Μένος (4) ἤ(τ)ῶν κα΄.

La troisième épitaphe occupe tout le reste de la pierre,— ce qui vient confirmer l'hypothèse suivant laquelle la stèle n'aurait d'abord commémoré que 3 défunts, — et elle est plus développée :

Μάρκελλος ἐτῶν η΄ μην(ῶν) ιγ΄.

La quatrième, gravée tout au-dessous, ne renferme qu'un nom et un chiffre : je crois pouvoir lire :

Ἱπόλυτ[ος] ιζ΄.

La finale du nom aurait été rejetée soit à g. du chiffre ΙΖ, soit à dr.

Ainsi cette épitaphe barbare se rapporte bien à 4 morts, 4 frères, ensevelis, suivant la formule funéraire, ἕκαστος πρὸς πόδα τοῦ ἑτέρου.

74. — Près du petit temple, cippe (haut. $0^m,97 \times$ larg. 0^m, 75) renversé dans le ruisseau, portant une inscription sur les moulures de tête et le dé (cop. du P. Ronzevalle, en 1900).

CA[redacted]AM
AIШNIOC
YΠЄPCШTIPI
ACYЄІШNA
NEΘЄTOΪTIШ
ΘЄШ

(1) Cf. exemple analogue dans un texte funéraire de Qâţoûrâ : Wadd., 2703 *c*, revu par Chabot (*Journal asiat.*, 1900², p. 273).

(2) Je crois qu'il faut admettre comme possible une ligature du Τ avec l'Η : l'examen de l'estampage n'est pas concluant. La graphie ἤτη est une des fautes usuelles.

(3) Le nom MENOC avait d'abord été écrit sur une seule ligne ; s'apercevant de son erreur, le lapicide procéda à un grattage partiel de la finale qu'il reporta à la 2ᵉ lig. ; l'O subsiste encore, ainsi que des vestiges des deux autres caractères. Ce sont ces traces de gravure qui ont obligé à placer plus haut la 3ᵉ épitaphe.

(4) Cf. Μάνος et Μῆνος.

Σά[βχος] (?) Ἀμ(μ)ώνιος ὑπὲρ σωτ(η)ρίας υ(ἱ)ῶν ἀνέθετο (ou ἀνέθε(κε) τ(ῷ) [ἁ](γ)ίῳ θεῷ.

75. Aboû Hasbi. (1)— L'inscription n° 2 de von Oppenheim (2) a été rétablie avec sagacité et bonheur par M. Cl.-Ganneau (3) :

I. O. M. H. Q. (ou *C.*) *Baebius Rufus.*

Je puis apporter à l'appui de sa restitution un croquis du monument et de l'inscription, retrouvé dans les papiers du P. Bourquenoud, œuvre de R. de Bernoville, son compagnon d'exploration (Pl. III, 5). Cette copie donne :

I O M H O BAIBIVS RVFVS[illegible]IB (4)

Elle est donc très favorable à la lecture proposée ; l'inscription aurait donc été dans son intégrité :

I(ovi) O(ptimo) M(aximo) H(eliopolitano) Q(uintus) Ba(e)bius Rufus [fec]i(t).

L'arceau sur la face antérieure duquel le texte est gravé est en très bel appareil et repose sur une assise massive qui fait saillie à l'intérieur et ménage une banquette sur les deux côtés et au fond ; le sol est dallé, à la réserve d'un large caniveau par où s'épanche la source.

En témoignant sa dévotion au Jupiter Héliopolitain, *Q. Baebius Rufus* (5) avait également bien mérité de ses concitoyens qui lui devaient ainsi une fontaine et un lieu de réunion plein de fraîcheur et d'agrément.

76. Ferzol. — Le P. Ronzevalle y a signalé (6) un fragment de cippe dessiné par lui chez un habitant du village. Haut. totale $0^m,47$; sur le dé, une couronne en relief ; sur la plate-bande supérieure, deux lignes d'inscription, incomplètes à dr.

---

(1) Abû Hasbi (v. Oppenheim), 'Ain Hashbey (Conder), Heichbaiyeh (P. M. Jullien). Cf. carte de von Oppenheim. — La vraie forme du nom est حبي (M. Alouf).

(2) *Byz. Zeitschrift*, 1905, p. 19, cf. p. 755 ; *C.I.L.*, III, S., 13607.

(3) *Byz. Zeitschrift*, 1906, p. 279 = *RAO*, VII, p. 217.

(4) Le dernier mot est mutilé : lacune de 3 lettres au maximum ; des 2 qui subsistent la dernière est douteuse, on peut y voir un T.

(5) Il est très possible que ce personnage soit le même que le dédicant de Ba'albek (*C.I.L.*, III, S., 14386).

(6) *Mélanges*, I, p. 232, n. 2.

APOLLINI ET DEANE[illegible]
Ƒ SEVIVVS RVFINVS[illegible]

C'est la première dédicace à Appollon et à Diane (1) trouvée en Syrie. Le nom du dédicant est visiblement corrompu ; ne peut-on pas rétablir : *Sevius Rufinus,* ou encore *Se(xt)us Rufinus,* ou même *Se(xtus) Vivus (?) Rufinus* ?

77. Chmoustâr (شمستار), petit village dans la Biqâ', sur le versant oriental du Liban, presque à la hauteur de Ba'albek. — Plaque de marbre blanc ($0^m, 60 \times 0^m, 50$) ; lettres larges et élégantes, conservation parfaite. J'ai vérifié sur l'original la copie qui m'avait été remise par le possesseur de cette inscription, un antiquaire de Beyrouth.

L·LICINI·FELI
CIS·ET·VETTV
LENAE·T·F·PRI
MAE·VXORIS ET
LIBERORVM·

L(ucii) Licini(i) Felicis et Vettulenae, T(iti) f(iliae), Primae, uxoris et liberorum.

§ 18. — Voies d'Héliopolis à Emèse et d'Emèse à la mer.

Le premier milliaire connu de la voie d'Héliopolis à Emèse a été signalé, en 1897, par Perdrizet et Fossey à 'Arġoûn, petit village distant de 3 kil. de Tell Nabi Mand à l'E.-N.-E. (2).

78. — Un exemplaire de la même série a été découvert par M. Alouf, à Jabboulé (à 1/2 h. N.-E. de Leboué) ; il l'a publié dans *Al-Machriq* (1907, p. 36) ; le milliaire a été revu par le P. Ronzevalle (copies).

La colonne (haut. 1^m, 70, y compris le dé cubique sur lequel elle repose) porte deux inscriptions : la première, fort mal venue, comprend neuf lignes d'une gravure tout à fait incorrecte et inélégante (Pl. II, 6).

(1) Sur l'orthographe vulgaire *Deana*, cf. Pauly-Wissowa, s. v. *Diana*, col. 825.

(2) *Bull. de corr. hell.*, 1897, p. 67, n° 5 (= *C.I.L.*, III, S., 14397).— Le P. Lammens

Ce premier essai fut repris de l'autre côté du fût de la colonne: la seconde rédaction ne compte que six lignes et la lecture ne présente aucune difficulté (h. de l'inscr. 0^m, 85 ; des lettres, 0^m, 05).

DDNNFLVALERIO
CONSTANTIOET
GALERIOVALERIO
MAXIMIANOCAESS
CCL·IVL·AVG·HEL
XVII

D(omini)s n(ostris) Fl(avio) Valerio Constantio et Galerio Valerio Maximiano Caes(aribus) C(o)l(onia) Iul(ia) Aug(usta) Hel(iopolis). XVII.

Cette inscription qui ne mentionne plus que les deux Césars est sensiblement contemporaine de la première et se réfère à la même réfection de la voie d'Héliopolis à Emèse. Le chiffre XVII convient parfaitement à la distance qui sépare Jabboulé de Ba'albek, environ 25 kil.

La voie Héliopolis-Emèse envoyait un embranchement dans la direction de la mer et aboutissant à Tripoli. Cette voie, dont le tracé n'a pas été encore suffisamment étudié, devait suivre sensiblement la direction de la chaussée actuelle Homs-Tripoli.

79. — Le P. Ronzevalle a relevé, l'été dernier, à 1 mille O.-N.-O. de Tell Nabi Mand, dans la vallée de l'Eleutherus, un milliaire de cette voie. La colonne, couchée à terre et aux trois quarts enfouie dans le sol, est encore recouverte d'une mousse tenace qui en rend la lecture très difficile (Pl. III, 7). Il reste des débris de neuf lignes qu'il est facile de compléter d'après le milliaire découvert par Perdrizet et Fossey :

[*Imp. Caes.*] (*Cai*)*o* [*A*]*ure*[*lio Valeri*]*o Diocl*(*e*)[*t*]*i*(*a*)[*no invicto*] *Aug. et* (*Im*)*p. Ca*[*es. Marco*] *Aurelio Valerio* [*Maxim*]*iano* (*P.F.*) [*invicto Aug. et Fla*]*vio Valerio* [*Constan*]*tio et Galerio* [*Valeri*]*o Maximiano* [*nobb.*] *Caess.* Date entre 292 et 304.

Dans son article (cf. *Al-Machriq*, l. cit.) M. Alouf émet l'avis que cette voie fut celle que les constructeurs de Ba'albek utilisèrent pour faire

---

a copié, au même endroit, un fragment de milliaire au nom de Philippe (*Musée Belge*, VI, p. 32, n° 69).

venir de la mer les matériaux étrangers employés à la construction. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, qui semble d'ailleurs plus vraisemblable que celle qui fait suivre à ces lourds charrois la vallée du Léontès, il se peut que le milliaire du Baddâwî (1), à 1/2 h. au N. de Tripoli, ait appartenu à la voie Emèse-Tripoli. Il est d'ailleurs à propos de noter qu'il est, lui aussi, au nom des deux mêmes Césars ; mais ici, semble-t-il, qualifiés du titre d'αὐτοκράτορες.

§ 19. — Damas et la Damascène (Ifry, Helboûn).

80. Damas. — Dans la cour du consulat d'Angleterre, stèle de basalte ornée d'un buste en relief qui ressemble beaucoup au bas-relief barbare publié par M. Cl.-Ganneau (2) et dans lequel il était tenté de reconnaître un morceau de sculpture nabatéenne. La principale différence entre les deux monuments consiste en ce que celui de Damas figure certainement un homme jeune, imberbe, coiffé d'une sorte de bonnet conique assez bas, plus aplati que le « tarbouch » palmyrénien, et décoré d'une couronne formée de petites imbrications imitant grossièrement des feuilles de laurier. Le médaillon ou camée, serti parfois au milieu de cette couronne sur les bustes de Palmyre, est ici remplacé par un losange encadrant un point central. La couronne déborde du bonnet et s'allonge à dr. et à g. en deux cornes qui se terminent en pointe effilée.

Au-dessus du buste, la courte épigraphe (ma copie) :

MABBOΓAIOC
ANAMOY
ϹШ

Μαββογαῖος Ἀνάμου σω (?)

Le n. pr. Μαββογαῖος n'est qu'une variante orthographique, déjà ren-

(1) *Musée Belge*, IV, p. 308, n° 48.

(2) *EAO*, I, p. 105, cf. Pl. II J. Ce monument est depuis entré au Louvre.

contrée (1), de l'ethnique Μαμβογαδος « le Manbougien », devenu nom propre (2).

81. — Autel de basalte (provenant du Ledja), sur lequel est sculpté un buste proéminent de divinité imberbe, à chevelure luxuriante. Sur le rebord supérieur de l'autel se lit une double épigraphe (cop. du P. Ronzevalle): nom du dédicant et signature d'artiste.

Sur le devant : ACAΔOC
Sur le côté droit : KAЄICIOC ЄΠOIH
CЄN

Ἄσαδος (3). Καεῖσιος (4) ἐποίησεν.

82. — Fragment de stèle funéraire, basalte ; mauvaise gravure, lecture difficile (ma copie) :

▪TΘYC
ЄKΦЄNΘ▪
▪ЄKЄITAI
▪BΓAIOC
▪BIΔB▪Є
▪OYB▪ΩC
▪▪▪▪MΠ

[Ἔ]τ(ο)υς εκφ΄, ἐνθ[άδ]ε κεῖται [Ἀ]βγα(ρ)ος [Ἀ]βιδβέ[λ]ου β[ι]ώσ[ας ἔτη] μ΄.

Le n. pr. Ἄβγαρος est assez fréquent (5). Le patronymique doit être vraisemblablement lu comme nous le proposons : Ἀβιδβέλου (6), car la lacune signalée entre B et Є n'a pas sûrement été remplie par un caractère.

83. Ḥiâra, village situé à 6 kil. S.-E. de Damas. — A l'entrée du

(1) Cf. v. g. l'inscription de Ṣanamein souvent publiée : *Arch.-epigr. Mittheil. aus Œsterreich*, VIII (1884) p. 189 ; *ZDPV*, VII, p. 121 ; *Critical Review* d'Edimbourg, II (1892), p. 56; *PEF*, 1895, p. 58, n°46 ; Dittenberger, *Orientis Graeci...*, n° 426 ; *Inscript. graecae ad res romanas*, III, 1127.

(2) Cf. *RAO*, IV, p. 108; V, p. 87-88. — On trouve également l'orthographe Μαμβόγτος (*PEF*, 1887, p. 17 ; *JHS*, XIII, p. 316).

(3) Cf. Wadd., 2065 ; Dussaud, *Mission...*, n°s 58, 64, 89, 126.

(4) Cf. Καίσιος (Wadd., 2714).

(5) Cf. Wadd., 1984 *d*, 2046, 2454 ; *Bull. de corr. hell.*, 1897, p. 49, n° 37.

(6) Sur ce nom, cf. Wadd., 1854 *d*, 2536 ; *RAO*, IV, p. 50.

village, près d'un wéli, sous un grand mûrier, bloc de pierre cubiqu (long. 1m, 12 × 0, 69 larg. × 0m, 63 haut.) transformé en auge. Pa suite de cette transformation, l'inscription se trouve gravée sur une de petites faces, et de bas en haut ; les lettres de la lig. 1 sont décapitées.

AI IACI I I
ЄTOYCΔΠYAPTC
MICIOY KO

.... ἄ(π)ασι(ν), ἔτους δπυ', Ἀρτ(ε)μισίου κ(θ)'.

84. Ḥelboûn. — Sur la terrasse de la maison du cheikh, fragmen brisé de toutes parts, de 0m,30 environ de longueur. (Pl. II, 8).

Au-dessus, trace d'une ligne antérieure ; A coupé en deux au débu de lig. 2 ; lig. 4, autres caractères indistincts, le N n'est pas sûr.

... ἀπὸ τῶν] θεμελ(ί)ων ἐπ[.....ἐκ κ]αμάτου (1) αὐτοῦ ἐν [ἔτει..] ω'
ἰνδ(ικτιῶνος) ιγ' τοῦ ANS.... (μ)[ε]τ[ὰ] τῶν τέκν[ων].

85. — L'inscription copiée par Porter (2) est gravée sur un angl extérieur de soubassement mouluré, encastré dans la porte de la mêm maison (long. 1m, 30).

Sur l'une des faces, on lit encore distinctement :

CΦIAIII
ΠOCЄKT
ωNЄIΔIω
NANЄΘHI

.... ς Φίλι(π)πος ἐκ τῶν εἰδίων ἀνέθη[κεν].

L'inscription de l'autre face est aujourd'hui totalement détériorée.

86. — Je crois que l'inscription de Perdrizet et Fossey, publiée comm suit (3):

(1) La formule ordinaire est ἐξ ἰδίων καμάτων.

(2) *Five Years in Damascus*, I, p. 333, n. 5 ; cf. Waddington, 2555 *a* qui n'a pas retrouv la pierre.

(3) *Bull. de corr. hell.*, 1897 p. 58, n° 63.

ΟΚΙΟΝΟΑΤ
ΙΑΙΟΥΑΠΕ
ΙΟCΦΙΑ
ΟΥΛΥCΙ
ЄΤΟΥC LC

doit être rétablie au moins en partie :

... Ἰου]λίου, ἀπε[λεύθερ]ος Φι(λ)[ίπ]που Λυσί[ου], ἔτους (ε)ς'.

Le nom de Λυσίας s'est déjà rencontré à Ḥelboûn (1). Il se pourrait que le texte précédent ait aussi mentionné un [Λυσία]ς Φίλιππος. Qui sait si ce n'est pas le même personnage qui est nommé dans les deux inscriptions ?

Ifry, petite localité dans l'Anti-Liban, à 2 h. 1/2 dans la montagne au-dessus de la source de 'Ain Fidjé, station du chemin de fer Beyrouth-Damas. — J'ai pris une nouvelle copie de l'inscription relevée par Porter et Waddington (2) dans la mosquée. La lecture de Wadd. est très exacte; d'ailleurs, la conservation de la petite corniche moulurée sur laquelle est gravé le texte est parfaite.

Il est possible que le groupe final : ΟΥΛΦΙΕΙΑΡΩΗ = ου ('Α)φιειάρω(ν) ; mais il ne me paraît guère probable qu' Ἀφιείαρα (*sic* Wadd.) ait été le nom antique d'Ifry, surtout s'il faut reconnaître, comme l'a proposé avec infiniment de vraisemblance le P. Ronzevalle (3), un Ba'al d'Ifry dans le Ζεὺς Βεελέφαρος : il y aurait trop d'écart entre Ἔφαρος et Ἀφιείαρα.

Ifry semble avoir été une localité antique assez importante : on y trouve partout de beaux blocs taillés, et les quelques recherches que nous y avons faites rapidement, en Janvier 1905, ont amené la découverte de deux inscriptions nouvelles.

87. — Fragment d'autel à 4 faces : la face antérieure ornée d'un buste radié et de feuilles d'angle ; de l'inscription, il ne reste plus que deux mots :

ЄΤΟΥC[redacted]
ΜΑΡΚ[redacted]

(1) Wadd., 2554, cf. 2555.
(2) Wadd., 2557.
(3) *Rev. archéol.*, 1905[1], p. 48.

et la base moulurée mesure $0^m,18$; dans son intégrité, avec sa corniche, ce petit monument ne devait guère dépasser $0^m,25$. (Collect. de l'Université S^t Joseph).

Ce qui reste de l'inscription est gravé sur le dé et sur deux bandeaux du socle ; elle devait commencer sur les moulures de tête. La partie conservée ne nous apprend pas à quelles divinités s'adressait cette mignonne offrande. Ces divinités — une triade — sont représentées sur la face antérieure et les deux côtés adjacents du dé du cippe ; mais ces petits bustes de $0^m,07$ ont tant souffert qu'il est bien difficile d'identifier les dieux qu'il représentaient. Le principal dieu, celui du milieu, porte une abondante chevelure qui descend en torsades sur ses épaules ; à sa droite, une déesse drapée, portant un voile d'où s'échappent deux grosses tresses de cheveux ; le troisième dieu est vêtu d'un paludamentum agrafé sur l'épaule droite, laissant à nu deux bras vigoureux ; les 3 têtes sont méconnaissables.

L'inscription se lit :

ΠΟΛΙΤΗCVII[illegible]
CΩ THPI
AC buste KAM
[illegible]T [illegible]
[illegible]I IVN
[illegible] CKAI
[illegible]HNЄΠΟΗC
ЄN

..... πολίτης (Ἡλιοπολίτης ??) δ(π)[ὲρ] σωτηρίας Κα(λλ)[ίσ]τ[ου καὶ]
(γ)υν[αικὸς.....]ς καὶ [τέκνων κατ' εὐχ]ὴν ἐπόησεν.

Ce serait donc une dédicace faite par un habitant d'Héliopolis (?) pour la santé de Κάλλιστος et de sa famille.

Il ne semble pas que nous ayons affaire à la triade héliopolitaine : le buste principal n'offre rien du type si caractéristique du Jupiter de Ba'albek (aucune trace de calathos ni de gaine, le buste s'arrête au milieu de la poitrine) ; le 3^e personnage, dans son costume guerrier, ne peut guère être interprété comme un Mercure. On serait peut-être sur la bonne voie en rapprochant de ce petit monument le bas-relief de même provenance,

déjà souvent publié (1) : les trois personnages qui y figurent encore (le tableau en comprenait 4) nous donnent un dieu radié en costume d'officier romain ; une déesse voilée que l'épigraphe placée au-dessus de sa tête appelle Ἀθηνᾶ ; un 3e personnage, d'aspect également guerrier, désigné par le nom Κεραυνός.

90. — J'ai revu l'inscription publiée par Kalinka (2) d'après la copie et l'estampage du Dr Musil. Le bloc inscrit a été réemployé comme jambage de porte ; l'inscription s'enfonce dans le sol et il a fallu desceller quelques pavés pour étudier le début des lignes. La gravure est médiocre et en partie effacée. Ma copie, collationnée sur un estampage assez mal venu donne ce qui suit :

ΜΕΡΟCCΑΛΙΜΟΥΚΑΙ
ΑCΩΝΟΥΚΑΙΕΝΓΟΝΙΟ ΤΟΔΕΑΛΛΟΜΕΙΟC
ΝΕΙCΤΗΝΚΟΝΧΗΝ ΤΟΑΡ▪ΤΙΚΟΝΕΑ
ΜΗΝΙΔΟΥΤΟΥΛΨ ΛΑ▒▒▒▒▒▒ΚΑΙΛΙΑΔΙ
ΕΤΟΥC

M. Kalinka a fort bien vu que le texte se compose de deux parties : on ne le distingue guère qu'à une légère différence d'alignement des deux inscriptions. La partie déchiffrable de l'inscription paraît devoir se lire :

1) Μέρος Σαλίμου καὶ Ἀσώνου (3) καὶ ἐνγονί(ω)ν εἰς τὴν
κόνχην Μηνίδου, τοῦ λψ′ ἔτους.
2) Τὸ δὲ ἄλλο μέ(ρ)ος τὸ ἀρ[κ]τικὸν ΕΑΛΑ.... καὶ ΛΙΑΔΙ....

La lecture du premier éditeur Ἁλίμου avait été corrigée en [Σ]αλίμου par M. Dussaud et le P. Lammens (4). Le terme ἐνγόνιον a déjà été signalé par M. Cl.-Ganneau dans une inscription juive de Jaffa (5) ; il se re-

(1) Cf. notamment S. Ronzevalle dans *Comptes rendus*, 1902, p. 235 et suiv. ; 1903, p. 276 et suiv. ; *Rev. archéol.*, 1902[1], p. 287-291.

(2) *Jahreshefte* de Vienne, *Beiblatt*, III, col. 31, n° 39. Ce texte figure également dans un ancien manuscrit épigraphique en arabe dont il sera question plus loin (§ 26).

(3) Ἄσωνος, transcription possible du nom arabe Ḥasân (cf. cependant Ἄσσαν, *Rev. Biblique*, 1905, p. 603) : *Salim* et *Ḥasân*, deux noms arabes bien faits pour se rencontrer dans la même famille, et à Ḥoms, ou l'élément arabe était prééminent.

(4) *Musée Belge*, V, p. 282.

(5) *Archaeological Researches*, II, p. 137.

trouve aussi dans une épitaphe d'Arsouf sous la forme ἐγγόνην (= ἐγγόνι(ο)ν) (1).

Peut-on parler maintenant d'un « Bauglied einer byzantinischen Kirche » (Kalinka) ? Je ne le crois guère : le bloc est de dimensions modestes ($1^m,30 \times 0^m,40$) ; le texte, peu explicite, n'est accompagné d'aucun symbole et ne renferme aucun nom d'apparence chrétienne. Je serais plutôt d'avis d'y reconnaître une inscription établissant les droits de deux groupes d'individus, de deux familles, sur un tombeau commun (2) : d'un côté, Salim, son fils (?) Ḥasân (?) et ses petits-enfants, jusqu'à la *conché* (3) de Ménidès; de l'autre (la partie nord), deux autres personnages. On pourrait aussi conjecturer, mais avec bien moins de probabilité, qu'il s'agit de travaux, exécutés dans le même monument par deux séries de travailleurs, ou aux frais de deux groupes de personnes (4).

91. Qaṭṭiné. — Ce petit village sur la rive est du lac de Ḥoms occupe peut-être l'emplacement d'un ancien centre hittite; restes de l'époque chrétienne : croix accostée de paons, inscription syriaque devenue « pierre du dos », etc.

A l'église grecque orthodoxe, stèle funéraire de basalte (copie du P. Ronzevalle). (Pl. II, 9). Je crois qu'il faut lire :

(Θέρ)σι [Ἰ]ου(λ)ία Βαλλάθη [Ἀ](φ)θωνα (5) ἄλυ[πε χα]ῖρε.

92. Miśrifé.— Fragment de basalte, orné en haut, à gauche, d'une figure en relief, bucrâne (?).

---

(1) *Rev. Biblique*, I, p. 247.

(2) Un exemple particulièrement intéressant est fourni par le tombeau de Diogène à El-Hâs (Wadd., 2661). Cf. *RAO*, IV, p. 122-130 et Prentice, *The so-called tomb of Diogenes in Hâss* (*Princeton University Bulletin*, t. XIV, p. 74-88). — Un rapprochement encore plus topique nous est fourni par des textes réglant les droits de propriété sur des parts (μέρος) de tombeaux. Cf. Wadd., 2245, 2146 et 2009, textes dont M. Cl.-Ganneau a donné l'explication définitive (*RAO*, IV, p. 361-372).

(3) Les exemples de κόγχαι renfermant des statues dans les tombeaux ne sont pas rares.

(4) Cf. spécialement l'exemple analogue du téménos du Djebel Shêkh Berekât (*Hermes*, XXXVII, p. 91 et suiv.). Cf. aussi un texte de Ma'lûlâ publié par Moritz (*Mitteil. d. Semin. f. Oriental. Sprachen*, I, p. 147) :.... ἐποίησαν τὴν κόγχην ἐπ' μέρους ἡμοίσους (=ἡμίσους).

(5) Ἀφθονα, *Rev. Biblique*, 1905, p. 78.

ΡΕΓ
ΓΕΡΜ
CΕΥΘ
ΠΕΧ

.... Γερμ[ανὸς] Σευθ[ᾶ ἄλυ]πε χ[αῖρε].

93. Ḥamâ. — A gauche de la porte qui donne accès dans la cour de la grande mosquée. Sur un fragment de corniche moulurée ; petites lettres fines et élégantes ; plusieurs caractères décapités :

ΟΕΙCΕΒΕCΙΑΙΟC ΒΑCΙΛΕΙC
[illegible]CT

Ὁ ε(ὐ)σεβέσ(τ)α(τ)ος βασιλε(ὺ)ς [Κων]στ[αντῖνος ?].

Gaġar. — A Ġaġar, sur l'Oronte, au N. de Ḥoms, à une heure N.-E. de Tisinîn, le P. Lammens avait relevé, en 1898, deux inscriptions et remarqué que, dans le village, les débris anciens abondent. Puis il ajoutait : « Ghajar doit avoir jadis possédé un beau monument : temple ou église ; il reste encore *in situ* des montants de porte moulurés ». La découverte d'une nouvelle inscription par le P. Ronzevalle prouve qu'il faut sans hésiter attribuer à cette église de Gaġar l'inscription n° 32 du P. Lammens (*Musée Belge*, IV, p. 299).

94. — Je reproduis (Pl. III, 10) la copie du P. Ronzevalle. En rapprochant ce fragment du nouveau texte donné plus bas, on pourra en mieux saisir le sens.

95. — Cette seconde inscription est gravée sur la moitié droite d'un énorme linteau, récemment déterré par les indigènes. A gauche, il reste encore un segment du cercle en relief qui ornait le centre de l'inscription et renfermait la croix ainsi que les divers symboles que l'on rencontre sur les linteaux chrétiens de cette partie de la Syrie ; à droite, le texte semble complet à peu de chose près.

ΤΗΝΓΝΩΜΗΝΚΩΝCΤΑΝΤΙΝ
ΜΕΝΟCΤΙΒΕΡΙΟCΟΕΝΕΥCΕΒΕΙΤΗΛΗΣ
[illegible]ΟΦΙΛΟΧΡΙCΤΟCΗΜΩΝΒΑCΙΛΕΥC
ΜΕΝΟΥΑΥΤΟΥΠΑΤΡΟCΕΥCΕΒΕΙΑΝΔΑΔ
ΕΥCΑΝΤΟCΓΡΗΓΟΡΙΟΥΤΟΥΘΕΟΤΙΜΗΤΟΥ
ΠΕΡΙΒΟΛΟΝΕΚΘΕΜΕΛΕΙΩΝΦΙΛΟΔΩΡΩ
CΕΡΓΙΟΥΛΕΟΝΤΙΟΥΠΡΕCΒ·ΕΠΑΡΙΜΟΥ
ΟΥΔϚΩ ΕΤΟ[illegible]

5***

Au début de la lig. 3, un mot a été gratté et l'espace qu'il occupait (7 à 8 lettres) est demeuré en blanc ; ligature de OY dans θεοτιμήτου, Σεργίου, et Λεοντίου.

La lecture n'offre aucune difficulté :

.... τὴν γνώμην Κωνσταντίν[ου]
.... μενος Τιβέριος ὁ ἐνευσεβεῖ τῇ λήξ..
.... ὁ φιλόχριστος ἡμῶν βασιλεύς
.... μένου αὐτοῦ πατρὸς εὐσέβειαν ἀλα..
.... εὑσαντος Γρηγορίου τοῦ θεοτιμήτου
.... περίβολον ἐκ θεμελείων φιλοδωρω...
.... Σεργίου Λεοντίου πρεσβ(υτέρου) ἐπ' Ἀρίμου
.... τ]οῦ ΔϚΩ ἔτο[υς....

L'inscription est datée de 894 Sél. = 582 J.-C., par conséquent elle appartient à la dernière année du règne de Tibère II Constantin, ou au début de celui de Maurice Tibère.

Il n'est pas possible de reconstituer la moitié du texte qui manque ; tout au plus peut-on saisir, dans ses grandes lignes, le sens général. Voici du moins quelques suppléments probables :

Lig. 1. — ... κατὰ] τὴν γνώμην Κωνσταντίνου. Il est difficile de déterminer si cette formule se rapporte à Constantin I, mort depuis deux siècles et demi. Ne faut-il pas plutôt reconnaître dans ce Constantin Tibère II Constantin qu'une inscription d'Egypte (1) désigne, alors qu'il n'était encore que César, sous le nom de θεοφύλακτος Καῖσαρ Τιβέριος, νέος Κωνσταντῖνος ?

Lig. 2. — ... μενος Τιβέριος ὁ ἐνευσεβεῖ (2) τῇ λήξ[ει ?] Je ne crois pas qu'il s'agisse ici de l'empereur, mais d'un Tibérios quelconque (peut-être [ὁ ἡγού]μενος) qui semble s'être conformé à la γνώμη dont il a été question. Le dernier mot de la ligne est probablement λῆξις ; mais quel sens précis lui attribuer ici ?

(1) *C.I.G.*, 8646 (577 J.-C.).

(2) Composé analogue à ἐνευπρεπής, ἐνεύχομαι, ἐνευτυχέω, etc.

Lig. 3. — ὁ φιλόχριστος ἡμῶν βασιλεύς, appellatif souvent employé dans le protocole des empereurs byzantins. Cf. Wadd., 1916 et *Rev. Biblique*, 1905, p. 600 (Justinien) ; *C.I.G.*, 8664 (Léon III et Constantin V Copronyme), etc.

Lig. 4. — Le sens semble être que le prince a hérité de la piété de son père ; dans ce cas, on pourrait rétablir avec assez de vraisemblance :

πατρὸς εὐσέβειαν ἀλ(λ)ά[ξας].

Lig. 5. — Probablement mention du surveillant des travaux ; dans ce cas, je lirais :

.... ἐπισκοπ]εύσαντος Γρηγορίου τοῦ θεοτιμήτου

Lig. 6. — .... φκοδόμησεν τὸν] περίβολον ἐκ θεμελείων, φιλοδώρω[ν (ou φιλοδώρω[ς ou même φιλοδωρώ[ντων ??).

Lig. 7. — Quoique ce soit très incertain, on pourrait supposer qu'il est fait mention ici de celui qui a fait les frais des travaux, en totalité ou en partie, et on supposerait la disparition de quelque chose comme καρποφορούντος ou κόπους ἀμειβομένου.

Si maintenant nous revenons au fragment publié par le P. Lammens (cf. n° 94) nous constaterons qu'il ne fait pas partie du même texte ; mais qu'il se rapporte indubitablement à la même construction. Je lirais donc :

.... βασιλέω]ς ἡμῶν πατρί...
.... ἐκκ]λησίας ὑποστέ[γου.... ou ὑπὸ στέ[γους...
.... β]άσμιον γενόμε[νον...
.... σου τοῦ περιβόλο[υ...
.... θ]εῷ ἀνακιμέν[ου...

Malheureusement ces deux textes sont trop incomplets pour qu'on puisse se faire une idée précise des constructions auxquelles ils se rapportent. Il s'agit probablement d'une église couverte (?) ἐκκλησία ὑπόστεγος, — à moins que les travaux aient été restreints à des réparations sous le toit de l'église ἐκκλησίας ὑπὸ στέ[γους], — du περίβολος et d'un βάσμιον. Ce terme technique, diminutif de βασμός, se présente, je crois, pour la première fois ; mais le sens en est facile à saisir, depuis que M. Haussoullier a détermi-

né la valeur technique de l'adjectif βασμιαῖος (λίθος) = pierre-socle (1) ; le βάσμιον doit être un socle, peut-être de petites dimensions.

96. Tell Nabi Mand. — Dans le moulin, sur un fragment de basalte, brisé à dr.

ΚVΟΣΕΙ
ΗΛΑΘ

97. — Autre fragment :

ΛΟΤ
ΟΡΩ

98. — Dans le mur extérieur du moulin, grand bloc qui semble incomplet par le haut ; grandes lettres (lu à la jumelle) :

ΘΕΟΔΟΤ
ΟΥΑΛΥΠ
ΕΧΑΙΡΕ
.... Θεοδότου ἄλυπε χαῖρε.

99. — Au barrage-pont, à g. en allant au *tell*, cippe funéraire en calcaire blanc, tout à côté du fragment publié par Perdrizet et Fossey (*Bull. de corr. hell.*, 1897, p. 67, n° 4). Ce texte avait déjà été signalé par Conder (2), mais sa copie, incomplète et fautive, était demeurée inutilisable ; le P. Ronzevalle a retrouvé le monument, l'été dernier, et en a pris une copie définitive (Pl. III, 11). J'en ai confié l'étude à un de mes élèves, le P. Chr. Burdo, et voici le texte qu'il a établi :

Ὅλβιος οὗτος ὁ τύμβος, ἐπεὶ (δ)έμας ἔ(λλ)αχεν ἀγνό[ν]
Ἀμμίας (ε)ἰν Ὑ(δ)ει, πατρὶς σωφροσύνης ἱερεῖαν.
Ἐτῶν να΄.

Cette épitaphe semble formée, comme ses congénères, de centons de l'*Anthologie* et il ne serait peut-être pas difficile de les retrouver. D'ailleurs, l'arrangement en est un peu gauche et le sens du dernier membre de phrase n'est pas sans difficulté. Le dernier mot, en effet, peut être lu de trois façons différentes : ἱέρειαν, ἱερείαν ou ἱερεῖαν, (pour ἱερεῖον étant donné

(1) Cf. *Etudes sur l'histoire de Milet et du Didymeion*, p. 175-176.
(2) *PEF*, 1881, p. 168 ; *Survey of Western Palestine, Special Papers*, p. 145.

la permutation si fréquente en Syrie entre α et ο). La métrique ne suffit pas ici pour déterminer le choix, il faut se guider surtout d'après le sens. Or, comme il est *à priori* très peu vraisemblable de songer à une prêtresse (ἱέρεια) de la Σωφροσύνη déifiée (1), on pourrait peut-être opter pour ἱερεία, employé par les LXX dans le sens de « sacrifice » ou de « fête » : ἁγιάσατε ἱερεῖαν τῷ Βάαλ (IV Rois, 10[20]) ; mais, à tout prendre, je préférerais ἱερεῖον (= ἱερεῖον) qui peut, dans certains cas, être employé pour désigner des « offrandes pour les morts » (*Odyss.*, 11[23], cf. Liddell and Scott, *s. v.*), sens qui cadrerait assez bien avec le caractère d'une inscription funéraire. L'ensemble du texte pourrait donc être traduit approximativement :

« Bienheureux ce tombeau, puisqu'il a reçu le corps sans tache d'Ammia, (descendue) dans l'Hadès. Sa patrie (le lui dédie) comme offrande (en mémoire) de sa sagesse. »

§ 21. — Inscriptions du Liban ('Ain Qabou, Faqra, Afqa).

'Ain Qabou. — « Petit hameau (au pied du Sannin) où l'on trouve une source..., prenant son cours du milieu d'une bâtisse en voûte dont le contours de l'arc porte une inscription grecque » (2).

100. — Signalée par Guys, cette inscription n'avait jamais été relevée. Je l'ai retrouvée par hasard; n'ayant pu l'étudier suffisamment au passage, j'ai prié les PP. Rigaud et Davier de vouloir bien aller l'estamper. Je la publie aujourd'hui d'après cet estampage et la copie des deux Pères.

L'inscription est gravée sur 6 blocs disposés en arceau au-dessus de la source (3); la clef de voûte ne porte pas de caractères. Les habitants prétendent que la voûte a été refaite et qu'anciennement, à la place du

(1) Cf. les témoignages, d'ailleurs très rares, d'un culte rendu à cette vertu (Gruppe, *Griech. Mythol.*, p. 1078, n. 9).

(2) Cf. H. Guys, *Relation d'un séjour de plusieurs années à Beyrouth et dans le Liban* (1847), II, p. 4. La position de 'Ain el-Qabou est marquée sur la carte d'Etat-major d'une manière inexacte: ce hameau se trouve à 1/2 h. de Bisconta et sur le même versant du Sannin.

(3) Nous avons constaté une disposition analogue à la source de 'Ain Ḥasbi (cf. *supra*, p. 286).

bloc anépigraphe, il y en avait un autre, « écrit » lui aussi. Ils doivent se tromper car le texte n'a pas de lacune ; mais il se peut bien que l'ancienne clef de voûte ait porté une croix et l'Α et l'Ω :

FEBENETEEΠIIOPΔ ΑNTOYΛΑMΠP

Le premier bloc (lettres 1-4) est mal conservé ; le N de IOPΔΑN contient OY en ligature.

(Γ)ε(γ)ένετε (= γεγένηται) ἐπὶ Ἰορδάνου (1) τοῦ λαμπρ(οτάτου).

Faqra. — La commission archéologique allemande qui a exécuté les magnifiques fouilles de Ba'albek a également donné quelques coups de pioche dans la plupart des temples de la Syrie. A Faqra, les fouilles ont été particulièrement heureuses : elles ont permis de reconnaître un temple d'Atargatis dans un monument que Renan avait pris pour une église. Cette attribution est attestée par une dédicace d'Agrippa II et Bérénice. Le texte n'a été encore donné qu'en transcription (2) : je crois qu'on peut dès à présent le rectifier *d priori* sur un point de détail. Le roi est qualifié de κυρίου βασιλείας, formule bizarre qu'il faut ramener à κυρίου βασιλέως, pour retrouver le protocole bien connu des Agrippa (3).

Je saisis cette occasion pour publier ici quelques fragments de même provenance, copiés par le P. Ronzevalle, en 1900, et encore inédits.

101.—A 5. m. au Nord du temple (d'Atargatis), bloc de pierre coquillière jaunâtre, provenant sans doute du mur de la cella. L'inscription était gravée profondément, mais l'usure de la pierre en rend la lecture difficile (cop., estamp.). Le texte devait commencer sur un bloc de l'assise supérieure :

CΩBAΩC
APΑΔIOC
ЄΠOHCEN
[illegible]ΦΕ

L'avant-dernière lettre de la lig. 1 est douteuse ; le chiffre des centaines de la date est le seul qui ait été conservé.

(1) Cf. *Musée Belge*, IV, p. 284 ; *PEF*, 1895, p. 350.
(2) *Jahrbuch d. k. d. archaeolog. Instituts*, XVII (1902), p. 107, n. 43.
(3) Cf. Dittenberger, *Orientis Graeci*...., n^os^ 423, 425, 426.

Σώβα(ο)ς (1) Ἀράδιος ἐπόησεν, [ἔτ(ους)] φ..'

102. — Plaque de marbre, revers brut, trouvée près de la tour, brisée par le milieu, (haut. 0^m, 22 × larg. 0^m, 17 en h., 0^m, 11 en bas).

ЄPONT
ΘEOY
IΩ
✻

L'I est en ligature sur le T ; probablement stèle funéraire chrétienne :

.... Γ]εροντίου [Φιλο]θέου (?) [ἔτους]ιω' (?).

103. — A environ 500 m. au Sud du temple, à l'extrémité de la nécropole, sur un rocher à peu près horizontal, mais fendu par le milieu et laissé brut, une ligne d'écriture en grandes lettres (haut. 0^m, 35 et 0^m, 28) :

VITOR LECTE POSVIT

Les deux premièrs mots couvrent une long. de 1^m, 62 ; le 3e, à lui tout seul, mesure 1^m, 80 ; pas de lacune.

Trois autres fragments ne renferment que quelques lettres.

104. Afqa. — Près d'Afqa, au sortir du cirque, à 5 minutes à g. du chemin du Neba' Hadid, sur un rocher incliné de 45°, dont la surface est déchiquetée (lettres de 0^m, 30) :

FINIS
IARITH
N VII

105. — A 5 min. de cette inscription, à 3 m. à dr. du sentier, sur un rocher mieux dressé :

FINIS
IARITH
N VI

Ces deux inscriptions (n° 6 et 7) appartiennent à une série de bornes-limites soit d'un village soit d'une propriété particulière : cf. v. g. *Fines*

(1) Σοβέου (Wadd., 2046) ; Dussaud, *Mission...*, n° 50).

positi inter Caesarenses ad Libanum et Gigartenos... (*C.I.L.*, III, 183) et les ὅροι dont on a de nombreux exemples.

§ 22. — Quelque noms nouveaux sur des cippes Sidoniens.

106. — Les cippes funéraires sidoniens sont précieux pour l'onomastique gréco-orientale en Syrie, c'est à ce titre qu'ils méritent quelque attention. Il est inutile de les reproduire intégralement, je me contente d'ajouter ici un supplément à la liste de n. pr. précédemment publiée dans les *Mélanges* (I, p. 172-174) : plusieurs de ces petits cippes ont été copiés par moi à Saïda et au Séraï de Beyrouth (1) ; d'autres ne sont plus connus que par les estampages, pris en 1883 par le R. P. Tardy et que j'ai à ma disposition.

1. — Cippe de marbre (estamp.) :

ΙЄΡΩΝΥΜЄ ΑΩΡЄ... (2).

2. — *Item* (estamp.) :

ΒΗΡΥΛΛΟC ΧΡΗCΤЄ... (3).

3. — *Item* (estamp.) :

ΑΓΑΘΟΚΛΗ ΧΡΗCΤЄ...(4).

4. — *Item* (estamp.) :

ΚΛΗΜΙ ΧΡΗCΤЄ,.. (5).

---

(1) On y trouve entassés pêle-mêle quelques débris antiques confisqués aux marchands du pays : on y remarque notamment des morceaux de la face antérieure d'un beau sarcophage de marbre, représentant une scène de banquet funéraire ; plusieurs inscriptions de provenances diverses, des cippes votifs, des fragments de statues, des plaques de sarcophages en plomb.

(2) Nom relativement rare en Syrie : je n'en connais pas d'exemple en dehors de l'inscription de Semsidia, publiée par C. F. Lehmann (*Festschrift zu Otto Hirschfeld*, p. 408 = Dittenberger, *Orientis Graeci*....., n° 766).

(3) D'abord lu Βήρυμος (*Rev. archéol.*, 1898², p. 111), corrigé hypothétiquement en Βηρύτιος (*ibid.*, 1904¹, p. 237, n. 1), doit se lire Βήρυλλος. Même nom : *Journal Asiatique*, 1896², p. 328 ; *Musée Belge*, IV, p. 267, n° 5 : *Rev. Biblique*, 1901, p. 572.

(4) Déjà signalé *Rev. archéol.*, 1898², p. 111, n. 1.

(5) Le P. Lammens (*Musée Belge*, VI, p. 54, n° 105) a proposé de lire ΚΛΗΛΑΙ.

Je crois qu'il faut reconnaître ici le voc. de Κλήμης (1) (= *Clemens*) altéré par suite de la transposition : η = ι.

5. — Plaque de marbre de $0^m,19 \times 0^m,09$ (estamp.) :

ΔΩΡΙC XPH[CTH]

6. — Plaque de marbre carrée de $0^m,15$ de côté (copie) :

ΑΠΟΛΛΟΦΑΝΗC XPHCTЄ..

7. — Cippe fruste (copie) :

BACIAI
AH XPHCTH

Βασιλί(δ)η χρηστή. Rien n'empêche que ce soit un nom d'homme.

8. — Cippe (copie) :

ΙЄΡΩTIMЄ XPHCTЄ

Le nom Ἱερώτιμος est nouveau en Orient.

9. — Plaque de marbre blanc de 0^m, 30 de côté, chez M. Chécri Abéla ; belle gravure (copie) :

ΑΡΤЄΜΑ XPHCTЄ... (2).

10. — Cippe (copie) :

ΤΡΥΦЄΝΑ XPHCTH... (3).

11. — Cippe, chez un antiquaire de Beyrouth (copie) :

MAPKЄΛ
ΛЄXPЄTЄ
XЄAΩPЄ
XЄKYPЄIЄ
ZHCAC
ЄTH KΔ

Gravure et orthographe négligées. Un faussaire moderne l'a agrémenté d'un petit bas-relief sur la colonnette.

12. — Petite stèle rectangulaire (Séraï de Beyrouth), en-

(1) Cf. Renan, *Mission*, p. 209 ; *Rev. Biblique*, 1905, p. 605.
(2) Le nom Ἀρτεμᾶς est nouveau en Syrie.
(3) Variante orthogr. de Τρύφαινα.

cadrée d'une bande en saillie : le bandeau supérieur repose sur deux pilastres à tête moulurée ; immédiatement au-dessous, deux lignes d'inscription :

ΔΩCΙΘΕΑΧΡΗΕΤΕ
ΚΑΙΑΩΡΕ ΧΑΙΡΕ

Lig. 1. — Le C est remplacé par un E absolument certain ; le dernier caractère est douteux : E ou C.

Nous ne possédons plus que la tête de la stèle ; la partie inférieure devait contenir soit un petit bas-relief, soit une scène peinte sur stuc, du type de celles qu'on voit sur les stèles jadis décrites par M. Cl.-Ganneau (1).

13. — Stèle de marbre dont le sommet est arrondi. Dans un champ carré creusé dans la face antérieure de la stèle, petit bas-relief représentant un personnage (femme ?) assis regardant à g. vers un second personnage (homme) plus petit, debout : scène d'adieux (Séraï de Beyrouth). L'inscription qui se trouve gravée au-dessous est en partie illisible :

ΤΟΜΝΗΙ Ι[illegible]Ν ΣΙ ΙΝΑ
ΚΕΦΑΛΟΝ[illegible]ΠΟΛΙΤΗ
ΤΗΙΕΑΥΤ[illegible]ΝΑΙΚΙ
ΝΑΥΑΓΙ[illegible]Ν

Les lacunes sont de 3.4.5 et 6 lettres suivant les lignes :

Τὸ μνη[μεῖο]ν Σί[ν]να[ς](2) Κεφαλον[ήσου] πολίτη[ς] τῇι ἑαυτ[οῦ γυ]ναικὶ

ΝΑΥΑΓΙ.....Ν..

Je ne crois pas que la lig. 4 contienne le nom de l'épouse de Σίννας ; on serait plutôt tenté d'y reconnaître une indication sur le genre de mort de la défunte, quelque chose comme ναυαγῷ, ναυαγίᾳ χρησαμένῃ, ναυαγίῳ ἀποπεπνιγμένῃ, mais toute conjecture en ce sens reposerait sur des bases insuffisantes.

14. — Je reproduis ici les noms gravés sur les cippes funéraires rap-

(1) Cf. *Gazette archéologique*, 1877, p. 104 et pl. XV-XVI.

(2) Ce nom, rare, revient à deux reprises dans le *C.I.G.* (1904 et 5248) ; le premier texte provient de Corcyre.

portés de Sidon par le Dr Lortet et donnés par lui au Musée de Lyon (1); quelques lectures sont à rectifier :

ΑΠΟΛΛΩΝΙ ΧΡΗCΤЄ...
ΒЄΡΘΙΩΗ ΧΡΗCΤΗ... (2).
ΔΙΟΔΟΤΙC ΧΡΗCΤЄ... (3).
ΔΟΜЄΤΙ ΧΡΗCΤЄ... (4).
ЄΡΜΟΓЄΝΙΑ ΧΡΗCΤΗ
■ΗΝΟΒЄΙC ΖΗCΑC... (5).
■ΙΔΟΝΙ..... (6).
ΥΓΙΟΥC ΧΡΗCΤΗ... (7).
ΦΛΩΡΑ ΧΡΗCΤΗ...

§ 23. — Vestiges du culte de Sérapis en Syrie.

107. — Le culte de Sérapis ne put manquer de jouir en Syrie, comme dans le reste du monde romain, d'une certaine popularité. Cette supposition acquiert surtout un haut degré de probabilité, si l'on songe aux rapports incessants qui unissaient la Syrie à l'Egypte, et si l'on se rappelle par quels emprunts à l'Egypte le panthéon syrien s'enrichit en acquérant ses divinités les plus marquantes.

Cependant on n'a encore relevé que fort peu de traces épigraphiques de la dévotion des Syriens à Sérapis. Je rappelle pour mémoire les monuments suivants :

(1) Cf. Allmer et Dissard, *Musée de Lyon, Inscriptions antiques*, t. V (1893), p. 74-79, n. 389[2]-389[11].

(2) Transcrit Βερθωιη. Ce nom est inconnu : je soupçonne une erreur de lecture, l'original peut bien porter simplement Βεροίη.

(3) La forme courante est Διόδοτος.

(4) On rencontre les var. orthogr. : Δομέτιος, Δομήτιος, Δομίττιος.

(5) [Z]ηνόβεις = Ζηνόβι(ο)ς.

(6) Cf. Σίδονι, Renan, *Mission*, p. 387.

(7) Il faut lire Ἰγιοῦς et non pas Ἰγιοῦσα. Cf. sur un autre cippe de Saïda Ἰγειοῦς (= Ἰγιοῦς), *Rev. Biblique*, 1904, p. 398. — Aux exemples déjà cités (*Mélanges*, I, p. 173, n. 3) de n. pr. de cette désinence, on peut ajouter, sans épuiser la liste, Φιλοῦς (*EAO*, II, p. 142), Νικοῦς (*Rev. archéol.*, 1905[1], p. 162 : il est inutile de restituer Νικοῦσ[α]).

1. — L'inscription de Laodicée-sur-mer mentionnant un ἀρχιζάκορος τοῦ μεγάλου Σαράπιδος (1).

2. — La dédicace de Jérusalem [*I*]*ovi O*(*ptimo*) *M*(*aximo*) *Serapidi*... (2).

3. — L'inscription de Gérasa où il est question d'un [ἱερεὺς ?] Διὸς Ἡλίου μ[εγίστου Σαρ]άπιδος καὶ Ἴσιδος.... (3).

4. — Le nom théophore Σαραπόδωρος à Gérasa (4) ; cf. *item* Σαραπίων (5).

5. — L'existence du buste de Sérapis sur les monnaies coloniales de Neapolis (6), de Samaria (7), de Jérusalem (8), de Bostra (9) et de Laodicée ad mare (10).

6. — Enfin, on retrouve, dans le sanctuaire du Jupiter de Baetocécé (θεὸς Ζεὺς Βαιτοκαίκης) (11), des κάτοχοι qui semblent rappeler étrangement ceux du Sérapeum de Memphis. On a beaucoup discuté depuis quelque temps sur le rôle de ces κάτοχοι (12). Laissant de côté l'ancienne in-

---

(1) *C.I.G.*, 4470.

(2) *C.I.L.*, III, S., 13587.

(3) Lucas, *Repertortum*.., n° 12 (= *Inscript. graecae ad res romanas*, III, 1364).

(4) Lucas, *ibid.*, n° 26.

(5) *Bull. de corr. hell.*, 1897, p. 75.

(6) Cf. Mionnet, V, p. 501 et suiv.

(7) Cf. Mionnet, V, p. 488 et suiv.

(8) Cf. Madden, *Coins of the Jews* (1903), p. 254 (Antonin), 257 (Marc Aurèle), 259 (Marc Aurèle et Lucius Verus), 261 (Marc Aurèle et Commode), 262 (Lucius Verus), 264 (Caracalla), 266 (Diaduménien), 268 (Elagabal), 270 (Sévère Alexandre).

(9) Cf. Mionnet, V, p. 582 et S., VIII, p. 386.

(10) Cf. W.Wroth, *Catalogue of the greek coins of Galatia, Cappadocia and Syria*, p. 250 et pl. XXIX, 12.

(11) Dittenberger, *Orientis Graeci*.., n° 262. Sur les inscriptions de Baetocécé on trouvera une bibliographie complète dans le mémoire de H. Lucas sur les inscriptions recueillies par von Oppenheim (*Byz. Zeitschrift*, 1905, p. 21 et suiv.).

(12) L'état de la question est bien résumé par M. Bouché-Leclercq dans son mémoire sur « Les reclus du Sérapeum de Memphis » (*Mélanges Perrot*, p. 17-24). La publication des inscriptions de von Oppenheim (parmi lesquelles figurent 3 dédicaces des κάτοχοι de Baetocécé, n^{os} 6, 7, 8) a rouvert le débat. Cf. *Byz. Zeitschrift*, 1905, p. 586 et 755 ; 1906, p. 279 (= *RAO*, VII, p. 219).

terprétation « habitants » ou « tenanciers » (1), les érudits se partageaient en deux camps : les uns — et c'était l'opinion qui comptait le plus d'adhérents — voulant reconnaître dans les κάτοχοι des « possédés », sortes d'incubants de profession ; d'autres en faisant des « reclus ». La question paraît définitivement tranchée en faveur des premiers par une inscription de Priène (2) où on lit, au lieu de κάτοχοι, οἱ κατεχόμενοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ (= Σαράπιδος). Quoi qu'il en soit de cette question qui, après tout, est secondaire en l'espèce, il y a tout à parier que cette institution rituelle, originaire d'Egypte et propre au culte de Sérapis, a passé de là dans le sanctuaire de Baetocécé (3) et dans le culte du Jupiter indigène qui y était adoré. Nous sommes donc autorisé à relever dans cette institution une trace de plus du culte de Sérapis en terre syrienne (4).

7. — A cette série il faut ajouter une courte dédicace métrique gravée sur un petit monument (brèche dure, h. 0^{m}, 38) qui semble à première vue figurer un aigle posé sur un globe (5). Mais, quand on examine de plus près ce support, on est frappé par certains détails que le dessin ci-contre rend assez sensibles : la partie antérieure de ce prétendu globe est seule arrondie ; de plus, il porte à dr. et à g. une sorte d'apophyse très saillante, ce qui tendrait à faire croire que l'artiste a essayé de reproduire la tête de quelque gros os. En réalité, — et je ne crois pas qu'on puisse en douter, — l'aigle est posé sur la plante d'un pied humain, dont le talon tourné en avant fournit le champ convexe sur lequel l'inscription est gravée. En examinant de plus près, on constate que les différents

(1) Interprétation de Waddington, un moment reprise par Dittenberger, *Orientis Graeci...*, n° 262, cf. *contra* t. II, p. 549.

(2) *Inschriften von Priene* (1906), n° 195. M. Hiller v. Gaertringen a bien voulu me faire savoir que, pour lui, il n'y a plus de doute et que la théorie de Bouché-Leclercq est définitivement réfutée.

(3) Et de la même façon dans celui d'Aphrodite et de Marnas à Gaza.

(4) Je ne sais si l'on ne pourrait pas tirer un nouvel indice, en faveur des attaches égyptiennes du culte de Baetocécé, du nom même de la localité, dans lequel entrerait, suivant Dussaud (*Rev. archéol.*, 1897^{1}, p. 329), le nom du ricin, κίκι, emprunté à l'égyptien par les Grecs : Baetocécé = Bet-Kiki (?).

(5) L'inscription n'est pas inédite, le P. Lammens en ayant déjà donné une copie (sans transcription), cf. *Musée Belge*, IV, p. 309, n° 51.

détails anatomiques du membre représenté sont précisés avec assez de soin: le sculpteur a essayé de rendre la tension du tendon d'Achille et le creux des gouttières rétro-malléolaires, il a surtout accentué le relief des deux malléoles qui font une saillie de près de 2 cent. sur la cheville. Le pied ainsi figuré n'est pas achevé, le sculpteur s'est arrêté au niveau du cou-de-pied : l'ex-voto étant destiné à être adossé, la partie postérieure est demeurée brute.

L'inscription dont quelques lettres n'apparaissent pas sur le dessin est gravée en caractères élégants, de 0^{m}, 016, sur quatre lignes. En voici le texte complet :

ΙΧΝΟCЄΧΩΝ
ΠΟΔΑΝΙΧΝΟC
ЄΧΩΝΑΝЄΘΗΚΑ
CЄΡΑΠЄΙ

On n'a pas de peine à voir qu'elle est en étroite relation avec le singulier support sur lequel elle est gravée : elle en est pour ainsi dire l'explication et le commentaire ; prise séparément, ce serait presque un rébus.

Ἴχνος ἔχων, πόδ' ἀν' ἴχνος ἔχων, ἀνέθηκα Σεράπει (1).

Voici comment je traduirais :

« Tenant la plante de mon pied (2), posant le pied sur la plante de mon pied, j'ai offert (cet ex-voto) à Sérapis ».

Toutes ces bizarreries s'éclairent si l'on s'avise que l'aigle (ἀετός), si drôlement perché, peut bien être la représentation figurative du dédicant lui-même. Celui-ci se serait appelé Ἄετος (3) et aurait trouvé piquant d'imaginer les équivoques dont est fait le vers qu'il fit graver sur la représentation de son talon. Avec cette supposition, qui n'a rien d'invraisemblable, tout se comprend : le dédicant Ἄετος tient la plante de son pied (ἴχνος) et pose le pied (πόδα) — en réalité, ses serres — sur la plante de son pied (ἀν' ἴχνος). Le jeu de mots s'aggrave d'un calembour iconographique.

Il serait intéressant de savoir la provenance exacte de ce petit monument, ex-voto de malade guéri ou souvenir parlant laissé par quelque pélerin, dévot de Sérapis ; mais je n'ai pu arriver à la certitude sur ce point. Des renseignements recueillis il ressort que la pierre, entrée dans la collection de l'Université, il y a une vingtaine d'années, ne proviendrait pas d'Egypte, comme j'étais tenté de le croire, mais aurait été trouvée en Syrie.

8. — Enfin, j'ai copié, l'été dernier, chez un antiquaire de Beyrouth, un sceau quadrangulaire en bronze au nom de Sérapis. Dimensions : 0^m, 05×0^m, 02 ; lettres, cadre et interlignes en relief ; écriture rétrograde :

ЄICZЄYC
CAPAΠIC

Εἷς Ζεὺς Σάραπις.

Cette acclamation s'est déjà rencontrée sur un certain nombre de

(1) Je lisais d'abord πόδ' ἀν ἴχνος ἔχων. M. Haussoullier a bien voulu me suggérer de lire ἀνά (πόδ ἀν' ἴχνος) et cette lecture m'a mis sur la voie de l'interprétation que je propose.

(2) C'est, je crois, ici le sens de ἴχνος. Cf. Liddell and Scott, *s. v.*

(3) Ce nom n'est pas sans exemple comme n. pr. d'homme, cf. v. g. *C.I.G.*, 4698 ; *I.G.*, IV, 1225 ; Dittenberger, *Orientis Graeci...*, n^{os} 128, 90_4, 606_3 ; Pape-Benseler, *s. v.*

gemmes (1) et d'amulettes (2). Dans certains cas, comme sur une cornaline de la collection de Le Blant, où elle accompagne la représentation de Jupiter-Sérapis assis sur un trône, sceptre en main, devant qui se trouve Cerbère, cette formule, suivant la remarque de Le Blant, affirme l'unité de la triade Jupiter-Pluton-Hélios (qui se confond en Sérapis). C'est en raccourci l'idée exprimée par le vers orphique:

Εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιός ἐστι Σάραπις (3).

Plus souvent, elle présente un sens plus voisin de celui de la formule chrétienne monothéiste εἷς Θεός, qui se présente sous tant de variantes (4). C'est la proclamation de la puissance sans seconde de Sérapis, puissance qui se manifestait surtout en conjurant le mauvais œil, le φθόνος (5).

Enfin, on pourrait songer à rapprocher de cette formule l'acclamation gravée sur un milliaire de la voie Philadelphia-Gerasa qui exalte la grandeur incomparable de l'empereur Julien:

Εἷς θεός, εἷς Ἰουλιανὸς ὁ Αὔγουστος (6).

§ 24. — Fragment d'inscription grecque de Pétra.

108. — Fragment d'une plaque de calcaire blanc, d'un grain très fin et très serré, acheté, en 1906, par M. Carrara, consul d'Italie à Damas (7): haut. 0^m, 21, gravure très soignée, mais peu profonde, lettres grêles et allongées (Pl. II, 12). A la dimension des caractères (0^m, 04) on peut

(1) *C.I.G.*, 7041, 7042 ; Le Blant, 750 *pierres gravées...*, dans les *Mémoires de l'Académie*, t. XXXVI[1], n[os] 211-217. Sur ces petits monuments, la forme Σάραπις domine.

(2) Cf. l'inscription gravée « in parva quadam tibia quadrata aurea » : Παυβλικιανέ, εἷς Ζεὺς Σέραπις ἐλέησον (*C.I.G.*, 8528 *b*).

(3) Julien, *Oratio in Solem Regem*, 5 ; cf. Macrobe, *Sat.*, I, 18.

(4) Εἷς Θεὸς ὁ ζῶν, εἷς Θεὸς ὁ βοηθῶν, εἷς Θεὸς μόνος, εἷς Θεὸς καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ.

(5) Cf. Le Blant, *l. c.*, n° 217.

(6) *C.I.L.*, III, S., 14176 (= *Provincia Arabia*, II, p. 232-233; cf. p. 337).

(7) Je tiens à remercier ici M. Carrara de m'avoir communiqué cet intéressant document en m'autorisant à le publier. — Le fac-similé reproduit un décalque de la photographie directe de l'original.

supposer que l'inscription avait une assez notable étendue: nous n'en avons qu'une infime partie, dans laquelle on reconnaît tout juste un nom propre, une formule funéraire (1) et la date :

..... λων.....
...βη (ου ...θη) Γαρμελάθ[ης.....
....ἐτ]ελεύτησεν μην[ι....
...ἔτ](ους) τξα'.

Le n. pr. dont nous avons restitué la finale devait probablement avoir une forme masculine, car c'est visiblement un théophore formé des deux éléments גרם « *client* » (2) et du nom divin *Allat* ou *Elat* (3). La date se réfère à l'ère de Bostra : le texte serait donc de 466/7 J.-C. et postérieur de vingt ans à l'inscription au nom de l'évêque Jason qui se lit sur une des parois intérieures du « Tombeau à l'Urne » à Pétra (4). Cependant rien ne prouve que le nouveau texte soit chrétien, et le nom même Γαρμελάθης semble en accuser nettement le caractère païen. Cette constatation nous détournera de chercher un symbolisme chrétien au lion figuré dans le bas du texte, immédiatement après la date.

Ce lion forme, avec l'encadrement, le principal intérêt de ce texte, trop mutilé pour qu'on puisse en restituer sûrement la teneur. L'animal a été esquissé avec assez d'habileté; quelques coups de pointe complètent la silhouette, dessinant la musculature de la bête et sa crinière. Le mouvement de l'avant-train et la position des pattes de devant laissent croire que le dessinateur a prétendu figurer l'animal à la course ; dans ce cas, il se peut qu'il soit à la poursuite d'une proie : la cassure aurait emporté le gibier. Si cette hypothèse — qui s'appuie sur l'étendue probable de la lacune à dr. — était recevable, il s'en suivrait que nous aurions au bas de cette inscription une scène de poursuite d'animaux offrant plus d'une analogie avec des

(1) Tel est le sens le plus commun du verbe τελευτάω.

(2) Cf. Γάρμος (Wadd., 2513).

(3) Cf. Γάρμηλος (*Jahreshefte* de Vienne, *Beiblatt*, III, col. 27, n° 15, cf. M. Lidzbarski, *Ephem. f. semit. Epigraphik*, I, p. 220), dont la lecture est du reste contestée par le P. Lammens (*Musée Belge*, V, p. 277).

(4) Plusieurs fois publiée, cf. notamment Brünnow, *Provincia Arabia*, I, p. 393.

sujets similaires représentés sur les mosaïques syriennes du V^e^ et du VI^e^ siècle (1). Pareil sujet semble bien un peu en désaccord avec le caractère funéraire présumé de l'inscription; mais la présence du lion seul au bas du texte ne serait pas un moindre problème.

Le bande décorative, qui courait peut-être en encadrement sur les quatre côtés, est formée par un rinceau de feuillages plats, découpés, où des feuilles dentelées alternent avec des feuilles trilobées. Ce motif de décoration, cent fois varié, se retrouve partout en Syrie, sur les linteaux massifs de la Syrie centrale comme sur la facade ajourée de Mšatta.

§ 25. — « Instrumentum » de Syrie.

109. — Chez l'antiquaire possesseur du sceau de Sérapis, autre sceau en bronze ($0^m, 06 \times 0^m, 02$); lettres en relief, écriture rétrograde, pas de cadre, provenance inconnue, acheté à Beyrouth:

T·OPPI·PRI
MIGENI

T(iti) Oppi(i) Primigeni(i).

110.— Chez le même, autre sceau de bronze ayant à peu près la forme d'une feuille; lettres en relief, écriture rétrograde :

CЄOYHPI
ƦACƧ

Σεουηρίας.

111. — Sceau en bronze trouvé à Mar'ach. Cartouche à queues d'aronde ($0^m, 085 \times 0, 04$). Lettres et cadre en relief, écriture rétrograde; dans chacune des oreillettes du cartouche, une couronne nouée avec des rubans (Pl. II, 13). L'anneau qui servait à manier le cachet est aplati et sa

(1) Il suffira de renvoyer aux mosaïques de Kabr-Hiram (Renan, *Mission*, p. 607 et suiv. et pl. XLIX), de Serdjillâ (H. C. Butler, *Architecture and other Arts, Part II of the Publicat. of an American archaeolog. Expedition to Syria*, p. 290 et suiv.) et de Madaba (cf. v. g. le plan annexé à l'opuscule d'A. Jacoby, *Das Geographische Mosaik von Madaba*).

face supérieure (larg. 0^{m}, 02) porte, en creux, un aigle à gauche les ailes éployées :

MAPΘANAC

Μαρθάνας.

Ce nom est apparenté à Μάρθα, Μάρθας (1), Μάρθων (2), Μάρθεις (3), Μαρθείνη (4) ou Μαρθίνη (5) ; il s'est du reste déjà rencontré, au moins une fois, à ma connaissance, en latin (*Martana*), dans une inscription funéraire chrétienne de Salone (6).

112. — L'examen de ces sceaux a ramené mon attention sur un autre sceau de bronze, trouvé à Tripoli et acquis par le Louvre (7). Il porte l'inscription :

ΔIONYCЄ
XPHCTONI

Je me demande si l'on ne pourrait pas songer à la lire :

Διόνυσε χρηστο(ί)ν(ε)ι.

« Bacchus, donne-nous du bon vin ! » invocation de quelque viticulteur : Tripoli n'est pas si loin d'El-Barra où les crûs étaient renommés, si l'on en croit l'inscription :

Nectareos succos, Bacchia munera cernis,
Quae bitis genuit aprico sole refecta (Wadd., 2644).

113.— Bracelet en laiton, acheté à Bet-er-Ras (Capitolias). L'inscription est encadrée de deux cordonnets en relief :

+ ΑΓΙЄΘЄΟЄΟΔΩΡЄ ΒΟΗΘΙ ΚΑΡΤЄΡΙΑΝ ΑΜΗΝ

Ἅγιε Θεόδωρε βοήθι Καρτερίαν. Ἀμήν.

---

(1) Sur ce nom, cf. la note du P. Ronzevalle dans *Rev. Biblique*, 1903, p. 406.
(2) Cf. Wadd., 2688 ; cf. Μάρθων, Sachau, *Reise*, p. 73.
(3) Cf. *Musée Belge*, VI, p. 52.
(4) Cf. *American Journal of Philology*, VI, p. 209.
(5) Cf. Dussaud, *Mission*, p. 296.
(6) *C.I.L.*, III, S., 9552.
(7) Cf. *Bull. de la Société des Antiq. de France*, 1902, p. 197 ; *Rev. Biblique*, 1905, p. 577.

Le doublon dans le nom du saint invoqué donne une idée du soin avec lequel souvent étaient exécutées les épigraphes de ces menus objets de parure. Le n. pr. Καρτερία se retrouve dans une inscription chrétienne de Rome (*C.I.G.*, 9785).

§ 26. — Un manuscrit épigraphique en arabe.

C'est à titre de curiosité qu'il convient d'appeler l'attention sur un « *Recueil* (en langue arabe) *des Inscriptions grecques, araméennes et arabes qui se trouvent tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la ville de Ḥoms, en Syrie* ». كتاب تواريخ حمص المدينة داخلا وخارجها (1).

Ce singulier manuscrit épigraphique est l'œuvre d'un certain Constantin, fils du curé Daoûd de Ḥoms, grec melchite (p. 157), qui fut pendant 7 ans secrétaire pour la langue arabe de Taher Pacha, général de la division des artilleurs de Ḥoms (p. 83). Possédé d'une véritable passion pour les inscriptions (2), que d'ailleurs il ne comprenait pas, comme il l'avoue (p. 18), il fureta dans tous les monuments et dans les maisons de la ville. Il nous confie (p. 157) ce qu'il lui en coûta de misères et de persécutions de la part des musulmans, pour pénétrer dans les mosquées, les maisons et les cimetières et y faire ses relevés : « chacun disait contre lui des mauvaises paroles, selon la tortuosité de son esprit » ; certains ne se turent que devant le bakchich. Le résultat de cette enquête, la première apparemment qui ait été faite par un Arabe, est consigné dans le manuscrit achevé à la fin de Juillet 1862. Constantin y mit tous ses soins : « J'ai écrit les lettres des inscriptions, dans le plus grand ordre, comme on le voit dans ce Ms. et je pense que si un fils de la langue (arabe) les transcrivait, il ne le ferait pas mieux que cela » (p. 157). C'est une garantie, mais elle est médiocre. Bien qu'il copie avec le plus grand soin, lettre par lettre (p. 18, 20, 32,

(1) Manuscrit copié en 1862 J.-C., 157 feuillets, 18 sur 11 centimètres. (Schefer, A. 117.) — Cf. E. Blochet, *Catalogue de la collection de manuscrits orientaux formée par M. Charles Schefer*, p. 27, n° 5936.

(2) Il se donne aussi comme l'auteur d'un *Kitâb al-Ġaġrâfiyyat* que nous n'avons vu signaler nulle part.

33) imitant de son mieux leurs formes et signalant les anomalies qu'il se croit obligé de justifier par de naïves théories, il y a pas mal de méprises qui sautent aux yeux ; de plus, il ne tient pas compte de la division des lignes et coupe le texte suivant la largeur des colonnes de son cahier : il a soin cependant de marquer quelquefois par deux points les fins de lignes qui lui paraissent incomplètes.

Les textes grecs réunis par Constantin forment deux catégories : un premier groupe est formé d'inscriptions modernes, brodées ou peintes sur les objets du culte, sur les endîmîsî (ἀντιμήνσιον), accompagnant les personnages sur les tableaux et dans les scènes, peintes sur les parois des nombreuses chapelles ou églises des diverses confessions.

Voici, à titre d'exemple, les inscriptions qui accompagnent les 2 endîmîsî (1) que décrit Constantin. Le premier (p. 17-19) a été offert à l'église des 40 Martyrs de Ḥoms, en 1710 (cf. l'inscription arabe de l'endîmîsî), par le patriarche d'Antioche Anthâmious (2).

Le sujet représenté sur l'endîmîsî n'a rien de particulier : il ressemble de très près à celui qui a été imprimé à Jérusalem, en 1851(3). L'inscription, répartie sur les 4 côtés, est facile à lire : le scribe ayant mis tous ses soins à la relever, il suffit d'en donner le texte en minuscules :

(Haut) + Θυσιαστήριον θεῖον κ(αὶ) ἱερὸν ἁγιασθὲν τῇ χάριτι τοῦ (gauche) παναγίου κ(αὶ) ζοαρχικοῦ Πν(εύματο)ς τοῦ τελεῖσθαι B (bas) Z αὐτῷ τὰς θείας κ(αὶ) ἀναπλάκτους θύσ(ε)ις HN (droite) ΠΩΠΣ δεσποτείας αὐτοῦ. ΑΨ.

Il y avait en outre, 5 lignes d'inscription « en lettres grecques très fines », car l'endîmîsî est plus ancien, de beaucoup d'années, que le patriarche qui l'a donné....

---

(1) On trouvera toutes les indications nécessaires sur l'*Antimension* dans l'article de P. S. Pétridès (*Dictionnaire d'Archéol. chrét. et de Liturgie*, I, col. 2319-26).

(2) Il est clair que le *Kâteb* a commis ici une erreur de lecture : les deux patriarches du nom d'Anthime les plus voisins de la date sont Anthime II (1623) et Anthime III (1822-1824) ; l'inscription devait porter le nom d'Athanase [V] (1709-1710). Cf. les listes de Kyriakos (Rausch), *Geschichte der orientalischen Kirchen von* 1453-1898. (1902), 8°. — D'ailleurs la confusion s'explique fort bien, si l'on rapproche la graphie arabe des deux noms.

(3) Cf. *Diction. d'Archéol. chrét.*, I, col. 2323-2324, fig. 780.

Le second endîmîsî (p.20-23) a été envoyé de Russie avec d'autres ornements d'église. Le scribe « ayant dépensé toute son application » à transcrire les inscriptions qui courent sur les 4 côtés, rien n'est plus facile que de rétablir le texte d'après sa copie qui est excellente et n'a presque pas de fautes, malgré l'enchevêtrement des lettres, tantôt superposées ou incluses les unes dans les autres ; d'ailleurs, c'est, au nom du patriarche près, la formule qu'on lit sur l'antimension hiérosolymitain de 1851 :

(Haut) Θυσιαστήριον θεῖον καὶ ἱερὸν τοῦ τελεῖσθαι ἐν αὐτῷ ἁγίαν θείαν ἱερουργίαν, ἁγιασθὲν ὑπὸ τῆς θείας χάριτος τοῦ παναγίου καὶ (gauche) [ζωαρχικοῦ] Πνεύματος ἔχειν τ' ἐξουσίαν τοῦ ἱερουργεῖν ἐν παντὶ τόπῳ τῆς δεσποτείας Χ(ριστο)ῦ τοῦ θ(εο)ῦ ἡμῶν, (bas) καθιερωθὲν δὲ παρὰ τοῦ μακαριωτάτου καὶ ἁγιωτάτου πατρὸς ἡμῶν καὶ πατριάρχου τῆς ἁγίας (droite) πόλεως Ἱερουσαλὴμ καὶ πάσης Παλαιστίνης κυρίου κυρίου Ἀβραμίου (1).

Le second groupe est formé par les inscriptions (ou fragments d'inscriptions) antiques. Cette série comprend 103 textes. Un premier examen m'a permis de retrouver et d'identifier dans ce fatras informe 24 inscriptions déjà connues (2). Une étude plus prolongée aboutirait peut-être à un plus grand nombre d'identifications et fixerait exactement le chiffre des morceaux inédits contenus dans la compilation de Constantin. Mais cet examen est des plus fastidieux, on peut s'en convaincre en comparant les deux états d'un texte, par ex. le n° 23 du P. Lammens avec le n° 134 du scribe arabe :

---

(1) Il s'agit vraisemblablement du patriarche Abraham qui se place, dans la liste des patriarches Orthodoxes de Jérusalem, entre Sophronios V et Polycarpe, par conséquent entre 1771 et 1808.

(2) Wadd., 2567, 2568, 2568 *a. c. e. f. g.*, 2569, 2569 *a* (cf. *Izvestia* de l'Institut archéol. russe de Constantinople, VII, p. 142), 2570, 2570 *a* ; Lammens (*Musée Belge*, V), n^{os} 17, 21, 23, 29, 34 (= Kalinka, n° 15), 38, 40, 51, 65 ; Kalinka (*Jahreshefte*, III) n^{os} 17, 20, 39.

Lammens	Constantin
[illegible]ΛΛΜΙ	ΙΛΜΑΜΟCΗΔΩΡΟC
[illegible]MOCH	ΑCЄΝЄΝΠΤΑΑΠΩΟΗ
[illegible]ΔΩΡΟ	
[illegible]OCACЄ	
[illegible]NЄNH	
[illegible]TAAΠ	
[illegible]ΙΩΘΗ	

La difficulté d'identification vaincue, il est probable que le contingent d'inédit se composera d'échantillons inutilisables.

Voici, à titre de spécimens, quelques textes certainement inédits :

N° 144. Mosquée du šaiḫ Qassim :

ЄTOYCЄΠYYΠЄOЄPЄTA :
POYAOYO:ЄAAΘHCΓOP
ЄAΠЄXAIPЄ

N° 193. Dans le quartier des tailleurs de pierres, montant gauche de la porte d'une maison :

ЄCOYOCΠYYΠCPBЄ
PЄIΠYTPANЄΛΛYI
XAIPЄ

N° 269. Linteau de la porte (p. 109 g.) d'une boutique près de la mosquée du šaiḫ Qassim :

ЄTOYC:ЄAVMH:M
CITЄ:PITIOY:ΛMЄ
CH:AЄHHKAI:ΓΓ
OYCTA:OIPЄXNI

On voit par ces exemples, choisis parmi les plus complets et les plus facilement utilisables en apparence, que, s'il est relativement aisé de retrouver la date et le mois, ainsi que le souhait funéraire final, les noms propres qui sont le seul intérêt de ces brèves épigraphes résistent à tout essai de reconstruction. Quel temps ne perdrait-on donc pas, si l'on voulait s'imposer le labeur d'identification et d'analyse de 80 copies de cette nature !

Mais, du moins, comme Constantin décrit avec soin l'emplacement des textes qu'il relève, nomme le propriétaire des maisons, indique la situation

de celles-ci par rapport aux portes de la ville, aux églises ou aux mosquées, pourra-t-on peut-être avec ce guide d'un nouveau genre, surtout en s'aidant de la mémoire de quelque contemporain du premier épigraphiste arabe, retrouver quelques-unes des inscriptions qu'il a relevées avec tant de passion et si peu de bonheur.

Additions et corrections

Page 270, n. 1. — J'ai admis incidemment que πρόστυλοι pourrait être un substantif et désigner un élément indéterminé de la partie antérieure du temple. Je me fondais tacitement sur l'analogie des μεσόστυλα (cf. v. g. l'inscription de Latakié : *Rev. archéol.*, 1877[1], p. 60). D'après Liddell and Scott *s. v.*, πρόστυλος serait aussi employé comme substantif dans Vitruve VII, praef.; mais l'examen du texte oblige à rejeter cet exemple, d'ailleurs unique. Il s'agit du temple de Cérès et de Proserpine à Eleusis, d'abord sans colonnes extérieures, puis rendu « prostyle » par Philon (Philon, ante templum in fronte columnis constitutis, *prostylon* fecit).

La conclusion à tirer c'est que, dans le texte de Raḫlé, προστύλους est aussi un adjectif; mais il est difficile de déterminer quel substantif il faut sous-entendre : ce n'est pas δόμους; serait-ce κίονας? Mais que seraient ces colonnes *prostyles*? Un examen du monument pourrait peut-être fournir un élément précis de solution.

Page 304, l. 3, au lieu de « quelque », lisez « quelques ».

1.06
22

JAN 29 1968

DIE "OPFERFEINDLICHEN" PSALMEN

Von Hermann WIESMANN, S. J.

Extrait des *Mélanges de la Faculté Orientale*
de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth).
II, p. 321-335.

S'adresser au *Bibliothécaire de la Faculté Orientale*
ou à une des Librairies ci-dessous.

PARIS
Paul Geuthner
68 Rue Mazarine

LONDON
Luzac and Co.
46 Great Russel St., W. C.

LEIPZIG
Otto Harrassowitz
14 Querstrasse

1907

DIE «OPFERFEINDLICHEN» PSALMEN

Die äussere Lage macht eben die wirklichen Opfer unmöglich: Jerusalem liegt in Trümmern, und es fehlt die gesetzliche Opferstätte; wirkliche Opfer können daher nicht dargebracht werden und sind Gott auch nicht wohlgefällig, darum muss man sich für den Augenblick mit geistigen Opfern begnügen. Wenn sich aber die äussern Verhältnisse geändert haben, wenn Jerusalem wieder aufgebaut ist, dann wird man Gott wieder die gewohnten Opfer darbringen.

Um aber dieser Schlussfolgerung zu entgehen, erklärt man die beiden letzten Zeilen einfach für einen spätern Zusatz. «Man kann es wohl verstehen, sagt E. Kautzsch (1), dass ein ängstliches, frommes Gemüt in einer etwas spätern Zeit, das sich nicht zu dieser Höhe der Auffassung, zu dieser prophetischen Vorahnung des wahrhaften, neutestamentlichen Gottesdienstes aufzuschwingen vermochte, an jenen herrlichen Worten [V. 18-19] Anstoss nahm und daher die beiden Schlussverse anfügte.... Der Urheber dieser Verse hat sich das für ihn Unbegreifliche so zurechtgelegt, wie nach ihm auch viele christliche Ausleger getan haben, dass Gott nur deshalb kein Opfer wollte, weil sein Zorn noch auf dem Volke laste. Unter diesen Umständen würden sie nutzlos sein und ihn nur noch mehr reizen. Aber wenn erst die Zeit des Zornes vorüber sei, dann würde man wieder Opfer darbringen dürfen. Aber es ist ganz unmöglich, dass sich der Psalmist in so unglaublicher Weise selbst widerlegt haben sollte. Nein, er lehnt strikt alle Opfer ab, und die Schlussverse vertreten somit eine andere, dem Psalmisten fremde Auffassung».

An Schneidigkeit lassen diese Aufstellungen sicherlich nichts zu wünschen übrig, um so mehr aber in der Beweisführung. Gewiss ist es keinem alttestamentlichen Juden jemals in den Sinn gekommen anzunehmen, dass Gott nur deshalb kein Opfer wolle, weil sein «Zorn noch auf dem Volke ruhe»; denn er wusste doch zu gut, dass die gesetzlichen Opfer eines der Mittel waren, Gottes Zorn zu beschwichtigen, dass sie ihn also nicht noch mehr reizen können. In so unglaublicher Weise konnte sich der Psalmist allerdings auch nicht widerlegen. Uebrigens bedurfte es

(1) *Die Poesie und die poetischen Bücher des Alten Testaments*, S. 53 f.

auch keiner Widerlegung, eine solche ist auch gar nicht beabsichtigt; denn zwischen den V. 18-19 und 20-21 besteht gar kein Widerspruch, sondern nur ein Gegensatz. In den V. 18-19 handelt es sich, wie bereits Theodoret (1) gesehen hat, um das Volk in Babylon (2), wo keine Opfer dargebracht werden konnten, in den V. 20-21 dagegen um die Gemeinde in Jerusalem nach der Wiederherstellung des Tempels. Die beiden letzten Zeilen sind also nicht der Zusatz eines ängstlichen Gemütes, sondern sind Eigentum des Psalmisten und stehen ganz auf der Höhe seiner Auffassung; denn «die Erwartung, dass in der Ordnung des zukünftigen Reiches auch das Opfer seine Stelle haben werde, so bemerkt Baethgen (3) mit Recht, kann bei einem alttestamentlichen Dichter nicht überraschen, sondern ist im Grunde selbstverständlich; ist es doch ein allgemein gültiger Satz, dass die wahrhaft fromme Gesinnung des Herzens den äussern Kultus nicht ausschliesst». Auch J. C. Matthes (4) findet «die Annahme, dass die Schlussverse $51^{20f.}$ dem Dichter abzusprechen seien, durch nichts bewiesen.» — «Schon die Sprache klingt nicht nach einem Zusatz, sagt B. Jacob (5); ein solcher würde matter klingen und merklich gegen den Psalm abfallen». Die beiden Zeilen passen aber ihrem Ton nach vorzüglich zum vorhergehenden, ja sie gehören notwendig dazu; denn ohne sie hat der Psalm, wie auch Baethgen bemerkt, keinen befriedigenden Abschluss. Alle Versuche, diese letzten Glieder als spätern Zusatz zu erklären, gehen nur aus der Absicht hervor, die unglückliche Ueberschrift zu rechtfertigen oder den Psalm rein individuell zu deuten oder ihn als opferfeindlich hinzustellen.

R. Kittel (6) gesteht, die obige (auch von B. Jacob und J. C. Matthes vertretene) «Deutung hätte den Vorteil, dass der Schluss für ursprünglich angesehen werden könnte» und meint, sie könnte «an sich vielleicht annehmbar erscheinen», wenn nicht die Analogie von Ps. 50^{7-14}, dage-

(1) Migne, *Patr. Gr.*, 80^{1240}.
(2) Weiteres siehe bei J. K. Zenner, S. J., *Die Psalmen*, I, 248 ff.
(3) *Die Psalmen*^{3}, S. 154.
(4) *ZATW*, XXII, 78.
(5) *Ebd.*, XVII, 278.
(6) Herzog-Hauck, *Realencyclopaedie für protestantische Kirche* (*PRE*), XVI, 192 f.

genspräche, sie würde «aber durch den klaren Tatbestand in Ps. 50 widerlegt». Wenden wir uns daher diesem Psalm zu. Die betreffende Stelle lautet:

7. Höre, mein Volk, und lass mich reden,
   Israel, lass mich dich mahnen,
   Jahve (1), dein Gott, bin ich.
8. Nicht deiner Schlachtopfer wegen will ich dich rügen,
   sind doch deine Brandopfer stets vor mir.
9. Ich mag keine Farren aus deinem Hause,
   noch Böcke aus deinen Hürden.
10. Denn mein ist alles Wild des Waldes
   und das Getier auf den Gottes-Bergen (2).
11. Ich kenne alle Vögel des Himmels (3),
   und was sich regt auf dem Felde, ist mir kund.
12. Wenn mich hungerte, brauchte ich es dir nicht zu sagen;
   denn mein ist der Erdkreis und was ihn erfüllt.
13. Esse ich etwa das Fleisch der Stiere,
   und trinke ich das Blut von Böcken?
14. Opfere Jahve Lob (Dank)
   und bezahle dem Höchsten deine Gelübde.
15. Und rufe mich an am Tage der Not,
   ich will dich erretten und du sollst mich preisen (4).

Nach Anführung dieser Verse ruft E. Kautzsch (5) aus: «Wie kann man hier etwas anderes herauslesen als die unumwundene Ueberzeugung: Gott hat *kein Wohlgefallen* an Opfern; ein wahrhaft dankerfülltes Gemüt, das ist das Opfer, das ihm wohlgefällt»!

B. Jacob (6) ist anderer Meinung und leugnet durchaus die opferfeind-

---

(1) L. יהוה st. אלהים; ebenso V. 14a.

(2) L. אל (Olshausen) st. des schwierigen אלף.

(3) L. שמים st. הרים (LXX).

(4) Vielleicht wäre nach Ps. 91[15] ואכבדך (ich werde dich zu Ehren bringen) st. ותכבדני zu lesen.

(5) *Die Poesie* usw., S. 53.

(6) *ZATW*, XVII, 273 ff.

liche Anschauung des Dichters. Er bestreitet nämlich die Richtigkeit der gangbaren Uebersetzung des V. 14a «Opfere Jahve Lob (Dank)», fordert vielmehr: «Bringe Jahve ein Anerkennungsopfer dar». Seine Gründe sind folgende: a) Das Verbum זבח heisst unter allen Umständen «schlachten» in ganz konkretem Sinne; dann kann זבח תודה allerdings nicht den übertragenen Sinn «Lob (Dank) darbringen» haben. In der Tat ist der Ausdruck überall notwendig (Lv. 22 [29]) oder doch am natürlichsten (Ps. 107 [22], 116 [17], vgl 56[13]) im eigentlichen Sinn «ein wirkliches Lob- oder Dankopfer darbringen» zu fassen. — b) Das Parallelglied 14b שלם נדרים steht immer in konkretem, niemals in übertragenem Sinn. Zwar behauptet J. Wellhausen (1): «In den Psalmen geschieht das Bezahlen der Gelübde überall durch Preis und Dank in den frommen Versammlungen». Allein die von ihm angeführten Stellen (Ps. 22[26], 56[13], 61[6-9], 65[2], 107[32], 116[14]) beweisen das nicht, sprechen zum Teil ganz dagegen. Beide Gründe Jacobs sind gewichtig und lassen sich hören: Sehr unglücklich ist aber seine Erklärung der ganzen Stelle und sein Versuch, den darin enthaltenen scheinbaren Widerspruch zu beseitigen. Nach ihm lässt der Dichter Gott eine Mahnrede halten «gegen diejenigen, welche sich ihrer Pflichten gegen Gott durch Opfer entledigt glauben, als wenn das (auf den Altar kommende, also namentlich das Ganz-) Opfer ein Geschenk an Gott sei. Gott, dem alles auf der Welt gehört, kann man überhaupt nichts «schenken». Das einzige Opfer, das vor der misstrauischen Auslegung, man wolle einen Vorteil von Gott erlangen, sicher ist, ist die תודה, das Anerkennungsopfer für erfahrene Rettung aus — nun überstandener —Not. Freilich auch das (vielleicht nur durch Angst erpresste) נדר muss entrichtet werden, da es einmal versprochen ist. Es verfallen zu lassen, wäre eine grobe Missachtung gegen Gott» (2).— Von der Gefahr einer misstrauischen Auslegung, man wolle durch das Opfer einen Vorteil von Gott erlangen, sagt der Dichter in der ganzen Stelle kein Wort, er spricht viel allgemeiner von einer verkehrten Auffassung der Opfer. Ueberdies wäre die Absicht, durch Opfer eine Gnade von Gott zu erhalten—den Ausdruck «einen Vorteil erlangen»

(1) *Israelitische und jüdische Geschichte*, S. 170.
(2) *ZATW*, XVII, 276.

wollen wir vermeiden — auch kein triftiger Grund zum Tadel; denn ebenso wenig wie das Bittgebet kann das Bittopfer als solches etwas Anstössiges haben. Zu der Beschränkung auf « das Anerkennungsopfer für erfahrene Rettung » ist B. Jacob offenbar durch V. 15 veranlasst worden. Aber V. 15 will keineswegs 14ª beschränken, sondern besagt bloss, dass wenn die in V. 14 verlangten Opfer dargebracht werden, Jahve befriedigt ist und seinem Volke ein treuer Helfer sein wird. Die obige Erklärung ist auch in sofern verfehlt, als sie der Absicht ihres Urhebers, die Opferfeindlichkeit des Psalms zurückzuweisen, durchaus nicht gerecht wird. Der Psalm spricht sich nämlich nach ihr nur für eine bestimmte Klasse von Opfern aus, während sie alle andern Arten zurückweist, er bleibt also immerhin stark opfer- und tempeldienstfeindlich.

Eine ähnliche Erklärung wie B. Jacob gibt die neue niederländische Uebersetzung des A. T. (1). Nach ihr sagt Jahve in V. 13, er brauche die Opfer nicht, fordert aber in V. 14 doch wirkliche Opfer. Diesen auffallenden Gegensatz begleicht sie durch folgende Deutung: Jahve bedarf zwar der Opfer nicht, aber er hat doch Wohlgefallen an ihnen, wenn Israel ihn damit als den Gott anerkennt, von dem es Hilfe zu erwarten hat.

Gegen diese Auffassung ereifert sich J. C. Matthes. « Davon sagt der Dichter nichts, schreibt er (2), und es liegt auch nicht in seinen Worten. So unlogisch waren weder er noch seine Leser angelegt, dass gleich nachdem die Opfer als unnütz für Jahve verworfen worden waren, sie wieder warm empfohlen werden konnten. Nach der Beweisführung: « Opfer sind unnötig » war nur die Ermahnung « bringt sie also *nicht* » am Platz ». Er weiss eine bessere Lösung der Schwierigkeit. « Die Absicht war nicht zu lehren: « Gott braucht keine Opfer — bringt ihm dennoch Opfer », sondern vielmehr: « Ihr bringt Opfer genug, täglich und öffentlich; in dieser Hinsicht hat Jahve nichts gegen euch einzuwenden; mehr solche Opfer begehrt er nicht. Bringt ihm jedoch vielmehr persönliche Privatopfer תודות und נדרים; denn diese sind ihm sehr angenehm, und sie werden euch retten können am Tage der Not ».

---

(1) *Vertaling des O. T. met anteekeningen* door Kuenen, Hooykaas, Kosters, Oort.
(2) *ZATW*, XXII, 81.

Ueber diese Auslegung fällt R. Kittel (1) her: «Die Erklärung der Worte «Opfere Gott Dank und bezahle dem Höchsten deine Gelübde» (50[14]) im Sinne von besonderen persönlichen, privaten Opfern im Gegensatz zu den öffentlichen Opfern widerspricht nicht allein dem unmittelbar folgenden «Rufe mich an in der Not», sondern dem Zusammenhang des ganzen Psalms. Man lese Worte wie die «Ich bedarf nicht des Stiers aus deinem Hause, noch der Böcke aus deiner Hürde. Mein ist alles Getier des Waldes...hungerte mich, ich würde es dir nicht sagen...esse ich etwa das Fleisch von Stieren, trinke ich der Böcke Blut?» um sich von der groben Verkehrtheit einer solchen Deutung zu überzeugen». — Matthes ist wahrscheinlich durch das Wort תמיד (8[b]) veranlasst worden, die זבחים und עולות (8) als die täglichen, öffentlichen Opfer zu betrachten. Eine Anspielung auf das tägliche Brandopfer ist zwar möglich, aber durchaus nicht notwendig. Ebenso berechtigt nichts dazu, die תודה und נדרים (14) als blosse Privatopfer zu bezeichnen, weder die Wortbedeutung noch der Zusammenhang. זבחים und עולות können gerade so wie תודות und נְדָרִים für private wie für öffentliche Opfer gebraucht werden. Hätte der Dichter in V. 14 den ihm zugemuteten Gedanken ausdrücken wollen, so hätte er viel passender das Wort נדבה gewählt. In der vorliegenden Erklärung ist überdies die Bedeutung der V. 9-13 vollständig verkannt, und selbst die ihnen von Matthes gegebene Beziehung zu V. 8 gilt auch für V. 14 und beweist die Unnötigkeit der תודות und der נדרים.

Mögen die von Jacob, Matthes und der neuen niederländischen Uebersetzung gegebenen Erklärungen auch nicht befriedigen, so ist doch ihr Ausgangspunkt richtig: sie halten fest an der (von Jacob begründeten) konkreten, eigentlichen Bedeutung von תודה und נדרים in V. 14. Damit wird jedenfalls die vollständige Opferfeindlichkeit des Psalms ausgeschlossen. Uebrigens spricht auch die allgemein angenommene Fassung von V. 8 dagegen: «Nicht deiner Schlachtopfer wegen will ich dich rügen, sind doch deine Brandopfer stets vor mir». Eine unglücklichere Einleitung hätte ein opferfeindlicher Dichter nicht finden können. Ein solcher hätte sagen müssen: «Deiner Schlachtopfer wegen muss ich dich rügen und

(1) Herzog-Hauck, *PRE*, XVI, 193.

deiner Brandopfer wegen, die stets vor mir sind». Baethgen erklärt: «Jahve will dem Volke keine Vorwürfe machen, dass es ihm keine oder nicht genügende Opfer darbrächte, denn er sieht ja fortwährend den Altar von Brandopfern rauchen». Aber sollte das Opfer allgemein zurückgewiesen werden, dann musste gerade die grosse Zahl der Opfer getadelt werden. Sollte sich der Dichter nicht bewusst geworden sein, dass er, wenn er im folgenden das bloss geistige Opfer empfehlen wollte, sich so mit sich selbst in Widerspruch setzte? Wenn er nun diesen Widerspruch nicht bemerkt hat, so muss er auch wohl das Opfer nicht allgemein haben verwerfen wollen. Allein dieses auch zugegeben, scheint er sich nach dem vorliegenden Texte doch einigermassen zu widersprechen; denn in V. 8 lässt er Jahve sagen, er wolle Israel wegen seiner Opfer nicht tadeln, doch lässt er ihn in den folgenden Versen offenbar eine scharfe Rüge gegen die Opfer aussprechen. Das kann man sich nur so zurechtlegen, dass man sagt, er billige die Opfer als solche, tadle sie aber unter einer bestimmten Rücksicht. Unter welcher Rücksicht? Das ist näher zu untersuchen, um V. 14 richtig zu verstehen und die ganze Schwierigkeit der Stelle zu lösen.

Wenn Gott in V. 14 wirkliche Opfer verlangt, so müssen diese offenbar das enthalten, was in V. 9-13 vermisst wird. Und was ist das? Das wird nicht mit nackten Worten gesagt, wohl aber hinreichend angedeutet. Jahve erklärt, er wolle (oder brauche) die Tieropfer Israels nicht (V. 9); denn ihm gehöre alles Wild in Berg und Wald, alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels (V. 10-11). Wenn er also Hunger habe, brauche er Israel nicht um Tieropfer zu bitten (V. 12); übrigens esse er ja auch nicht das Fleisch der Stiere und trinke nicht das Blut der Böcke (V. 13). Darnach scheint es, als habe die Ansicht bestanden, Jahve geniesse in Wirklichkeit das Fleisch und Blut der Opfertiere und bedürfe daher der Opfergaben. Dass eine solche heidnische Anschauung wenigstens in manchen Kreisen Israels zu gewissen Zeiten möglich gewesen sei, ist nicht zu bezweifeln. Findet man aber diese Auffassung für die Israeliten zu roh, so wird man annehmen müssen, es werde der bloss äussere Opferdienst zurückgewiesen, der den Zweck des Opfers nicht erreicht. Die äusseren Gaben als solche haben (nach dem Psalmisten) für Gott keine Bedeutung; was

dem Opfer in den Augen Gottes Wert verleiht, das ist der innere Opfergeist, der in den äussern Gaben die Gesinnungen der Anerkennung, des Lobes, des Dankes u. s. w. zum Ausdruck bringt.

Ist nun die von Gott verlangte תודה (V. 14) ein eigentliches Opfer, dann muss es von den eben gerügten Mängeln frei sein, muss es auf einer Gottes würdigen Anschauung beruhen und vom innern Opfergeist getragen sein. Daraus folgt aber, dass תודה in V. 14ª nicht das Lob- oder Dankopfer im engern Sinne ist, das als besondere Klasse von עולה, נדר, מנחה, תמאת unterschieden wird, sondern ganz allgemein ein Opfer, das Gott wirklich zur Ehre gereicht, das für Gott ein wahres Lobopfer ist. Bei dieser Erklärung schwindet der angebliche Widerspruch und die Opferfeindlichkeit der Stelle.

Es fragt sich noch, was das zweite Glied von V. 14 besagen will. Möglich, dass Jahve hier eine zweite Forderung stellt: die gemachten Gelübde zu erfüllen. Möglich aber auch, dass die Satzform mehr aus Rücksicht auf den Parallelismus gewählt ist und dass eine Folge aus dem vorhergehenden Gliede vorliegt (1). Der Sinn von V. 14 wäre dann: Bringe Opfer dar, die für Jahve wirklich ehrenvoll sind, so wirst du dem Höchsten deine Gelübde entrichten d. h. dann erst wirst du dich mit deinen Gelübdeopfern deiner Verpflichtung wirklich entledigen.

Die Uebersetzung von V. 14 müsste nach der obigen Deutung lauten: Bringe Jahve (wirkliche) Preisopfer und entrichte dem Höchsten deine Gelübde (oder: so wirst du dem Höchsten deine Gelübde entrichten). Daran schliesst sich dann in V. 15 eine tröstliche Verheissung: Wenn du in der angegebenen Weise deinen Verpflichtungen nachkommst, dann magst du mich anrufen am Tage der Not, ich werde dich erretten, und du wirst mich preisen.

In unserer ganzen Ausführung haben wir die Ansicht Jacobs vorausgesetzt, dass nämlich תודה (14ª) im eigentlichen, konkreten Sinn zu verstehen sei — eine Ansicht, die wir nach den oben (S. 325) beigebrachten Gründen für vollständig richtig halten. Allein viele Erklärer fassen das Wort im übertragenen Sinne, sie lassen den Psalmisten sagen: «Bringe

(1) Vgl. Gesenius-Kautzsch [27], *Hebraeische Grammatik*, § 110 i.

Jahve als Dankopfer deinen Dank dar» und ziehen daraus die Schlussfolgerung, Gott verwerfe an unserer Stelle das äussere Opfer. Jacob (1) will die Möglichkeit dieser Auslegung von זבח תודה nicht zugeben. «Denn uns mag der Begriff «opfern» (von offerre=προσφέρειν= הקריב) durch tausendjährige Abwandlung so abgeblasst sein, dass wir ohne Anstoss glauben, sagen zu dürfen «Dank opfern». Dem Hebräer ist dies ganz unmöglich. Ihm heisst זבח unter allen Umständen *schlachten* in ganz konkretem Sinne. Niemals, so oft das Wort auch vorkommt, wird es in übertragenem Sinne gebraucht».

Allerdings muss er zugeben, dass in Ps. 51[19] das Substantivum זֶבַח von einem geistlichen Opfer verwendet wird. Dann wäre es denn doch möglich, dass auch das Verbum זבח eine ähnliche Abwandlung erfahren hätte und dass es in dem tausend- oder doch hundertjährigen Gebrauch ebenso verblasst wäre wie das deutsche «opfern».

Also die Bedeutung «Lob, Preis, Dank opfern» für V. 14[a] angenommen, wird dann in dem Psalm das wirkliche Opfer verworfen? Aber es heisst doch V. 8: «Nicht deiner Schlachtopfer wegen will ich dich rügen, sind doch deine Brandopfer ständig vor mir». Wäre der Dichter opferfeindlich, dann hätte er gerade den Umstand rügen müssen, dass so viele Opfer dargebracht werden. Nun tadelt er aber den äussern Opferdienst als solchen nicht, sondern nur etwas an ihm, die unrichtige Voraussetzung oder den Mangel der innern Opfergesinnung. Mit זבח תודה «opfere Anerkennung, Lob, Preis» fordert er dann das Fehlende, die richtige Geistesverfassung, die dem äussern Opfer erst den wahren Wert verleiht.

Was bedeutet bei dieser Auffassung V. 14[b]?

Baethgen erklärt: «Ebensowenig können unter den Gelübden V. 14[b] materielle Leistungen verstanden werden, deren Wertlosigkeit für Gott der Dichter ja eben hervorgehoben hat... Der Sinn ist: Wenn du Gott wirklich von Herzen dankbar bist, so hat dies für ihn denselben oder grösseren Wert, als wenn du ein gesetzliches Gelübdeopfer (נֶדֶר Lv. 7[16]) darbringen würdest». Gegen diese Auslegung erhebt Jacob mit Recht

(1) *ZATW*, XVII, 274 f.

Einspruch: « Will man dem Psalmisten ernstlich die sophistische Moral zutrauen, dass man sich eines versprochenen und fälligen Gelübdes durch « Dankopfern » entledigt habe? » Diese Deutung ist wirklich unmöglich. Wenn V. 14 b nicht eine zweite, vollständig unabhängige Forderung enthält, die auf die Einlösung der Gelübde dringt (vgl. S. 329), so kann der Sinn der Zeile nur sein: « Bring Jahve Anerkennung (Lob, Preis) dar und entrichte so d.h. in diesem Geiste deine Gelübdeopfer », oder « Bring Jahve zugleich Anerkennung dar, dann erst entrichtest du im wahren und vollen Sinn deine Gelübdeopfer » (1). Also auch wenn man זבח תודה im übertragenen Sinne nimmt, ist der Psalm durchaus nicht opferfeindlich.

Im Vorhergehenden habe ich mich öfter auf V. 8 berufen, um die gegnerische Ansicht zurückzuweisen.

Aber es könnte vielleicht dessen vorliegende Fassung angefochten werden — was von den Vertretern der Opferfeindlichkeit allerdings nicht geschieht. Wenn man nämlich die folgenden Zeilen betrachtet, muss man sie wirklich etwas auffallend finden. Der Uebergang zu V. 9 ist schroff und ganz unvermittellt (2). Inhaltlich steht V. 8 zum folgenden in einem gewissen Widerspruch. Diesen sucht man allerdings dadurch zu heben, dass man sagt, in V. 8 sei von den Opfern als solchen die Rede und sie würden nicht getadelt, im folgenden aber werde gesagt, was an den gegenwärtigen Opfern auszusetzen sei. Nun ist es doch recht zweifelhaft, ob ein Hebräer diesen Gedanken so ausdrücken werde; jedenfalls müsste man zugeben, dass die Ausdrucksweise äusserst knapp und dunkel sei. Ich habe daher schon in Zenners Psalmenkommentar die Frage aufgeworfen, ob nicht « Deiner Schlachtopfer wegen muss ich dich rügen — und deiner Brandopfer wegen, die ständig vor mir sind » zu lesen wäre. Ich dachte, לא sei vielleicht später zur Vermeidung eines Missverständnisses beigesetzt worden. Nun wird man aber das Wort לא aus Rücksicht auf die Versgestaltung nur ungern missen. Daher möchte ich es vorziehen,

---

(1) Vgl. Gesenius-Kautzsch, a. a. O. § 110 f.

(2) Nachträglich finde ich, dass auch T. K. Cheyne den Gedankengang beanstandet; er liest deshalb לא אֶחְתֹּךְ כָּל-זִבְחֵיךְ.

das von den Masoreten nicht selten mit לֹא verwechselte Wort לוּ = לוּא = לֵא zu lesen (1) und zwar in der Bedeutung «wahrlich, sicherlich» (vgl. das assyr. lû «fürwahr»). So erhält man einen gefälligen Gedankengang:

8. Fürwahr, wegen deiner Schlachtopfer muss ich dich rügen
und deiner Brandopfer, die stets vor mir sind.
9. Ich mag keine Farren aus deinem Hause,
noch Böcke aus deinen Hürden u. s. w.

In dieser Fassung verliert V. 8 natürlich seine Beweiskraft. Aber es bleibt uns immer noch V. 14. Fasst man das dortige תודה im eigentlichen Sinne — und das halte ich für das Richtige — so werden dort gottwohlgefällige Opfer gefordert, das wirkliche, äussere Opfer also nicht bekämpft. Nimmt man aber תודה im uneigentlichen Sinn — was mir aber unrichtig zu sein scheint — so spricht V. 14b noch immer für das wirkliche Opfer, während V. 14a die beim Opfer verlangte gottwohlgefällige Gesinnung fordert. Dazu kämen noch die allgemeinen Gründe: dass die Aufnahme eines opferfeindlichen Liedes in eine Sammlung, die für den Tempeldienst bestimmt ist, kaum möglich erscheint und dass die so oft behauptete, von den Propheten geleitete feindliche Bewegung gegen den äussern Opferdienst als solchen in Israel überhaupt nicht bestanden hat.

Auch Ps. 40 soll das Opfer bekämpfen. Die betreffenden Stellen lauten:

7. Schlachtopfer und Speiseopfer gefallen dir nicht.
8. Brandopfer und Sündopfer forderst du nicht.
9. Deinen Willen zu erfüllen, mein Gott, ist meine Freude,
und dein Gesetz ist die Lust meines Herzens.
10. Ich verkünde das Heil in grosser Versammlung,
siehe, meine Lippen mag ich nicht schliessen.
11. Deine Gerechtigkeit verschliesse ich nicht in meinem Herzen,
deine Treue und dein Heil verkündige ich.
Nicht verhehle ich deine Gnade und Treue
der grossen Versammlung.

(1) Vgl. Gesenius-Buhl [14], *Hebr. u. aram. Handwoerterbuch*, s. v. לוּ.

Aus diesen Stellen schliesst man, die äussern Opfer würden zurückgewiesen und an deren Stelle Gehorsam und Dankbarkeit des Herzens gesetzt. Jacob sucht diese Auffassung zu wiederlegen, allerdings in recht unglücklicher Weise. Er nimmt nämlich חטאה (40[7]) nicht als «Sündopfer», sondern als «Sünde» und übersetzt (1): «Ganzopfer (- geben) und (gleichzeitig) Sünde magst du nicht» d. h. Opfer und Sünde vertragen sich nicht.

Warum diese Uebersetzung? Er sagt: «Sündopfer heisst immer חַטָּאת. חַטָּאָה (zu unterscheiden von חַטָּאָה) ist das fem. von חֵטְא und kommt siebenmal vor. Sechsmal heisst es Fehltritt, Sünde, Anlass und Gelegenheit dazu. So muss es auch das siebente Mal dasselbe bedeuten». Dagegen aber bemerkt Matthes mit Recht (2). «Wenn Ezr. 6[17] im Qerê חַטָּאָה für Sündopfer vorkommt, muss es ebenso gut wie חטאת dafür in Gebrauch gewesen sein. Eigentlich bedeuten beide Worte dasselbe, d. h. fürs erste *Sünde* und nachher, per ellipsin, verkürzt aus זֶבַח ח׳, *Sündopfer*. Alle Verss. haben denn auch חטאה h. l. als Sündopfer aufgefasst.... Es ist nicht anzunehmen, dass diese alten Zeugen sich darin geirrt haben. Dazu kommt nun noch, dass bei der Erklärung Jacobs der Parallelismus im Verse verloren geht. Neben zwei Opferarten in V. 7[a] erwartet man in V. 7[b] nicht eine, sondern ebenso sehr zwei».

Jacobs Erklärung kann wirklich nicht befriedigen. Die Lösung der Schwierigkeit ist vielmehr ähnlich wie in Ps. 51 in der äussern Lage zu suchen, in der sich der Dichter befindet. Baethgen (3) sagt: «Die Verse 2-5 lassen sich am natürlichsten auf die Befreiung aus dem Exil deuten». Darauf weisst auch die Betonung des Gesetzes und des Gehorsams hin, deren Bedeutung man in der Gefangenschaft erkannt hatte. In der Heimat aber warteten der Zurückgekehrten Leiden ohne Zahl. Da erklären sich die Ausdrücke «Schlachtopfer und Speiseopfer gefallen dir nicht, Brandopfer und Sündopfer forderst du nicht» sehr einfach. Nicht die Abneigung gegen Opfer, sondern die Unmöglichkeit zu opfern lässt

(1) *ZATW*, XVII, 279.
(2) *ZATW*, XXII, 75.
(3) *Die Psalmen*[3], S. 114.

den Sänger so sprechen. Stadt und Tempel liegen noch in Trümmern, man hat mit Not und Entbehrung zu ringen, vielleicht auch noch gegen äussere Feinde zu kämpfen. So sind denn die Opfer unmöglich und darum werden sie auch von Jahve nicht verlangt. Was die Heimgekehrten aber in der Gefangenschaft gelernt haben, die Erfüllung des Gesetzes, daran wollen sie auch fürder festhalten und mit diesem Gehorsam die Aeusserungen des Dankes verbinden, die augenblicklich möglich sind, lauten Preis und aufrichtiges Lob Gottes.

Zum Schluss ist noch eben die Stellung der Propheten zum Opfer zu berühren; denn sie wird vielfach benutzt, die opferfeindliche Deutung der obigen Psalmen zu rechtfertigen. So meint Kittel (1), man könne an und für sich über die Auffassung einiger der behandelten Psalmenstellen wohl im Zweifel sein, aber die Tatsache, dass es in Israel eine mächtige Geistesrichtung gegeben, die den äussern Kultus gegenüber der sittlichen Gesinnung und der Verehrung der Gottheit im Geiste als minderwertig ansah, beseitige jeden Zweifel. Man beruft sich besonders auf Is. $1^{11ff.}$; Jer. $6^{19f.}$, $7^{21ff.}$; Os. 6, $8^{11ff.}$; Am. $4^{4f.}$, $5^{21ff.}$. Aber an all diesen Stellen handelt es sich um eine falsche Frömmigkeit, die sich mit Opfergaben begnügt, aber sich um einen sittlichen Lebenswandel nicht kümmert. Die Propheten betonen da immer wieder, dass dieser äussere Opferdienst keinen Wert habe und Gott nicht wohlgefällig sein könne, wenn das Leben mit den Gesinnungen, die die Opferhandlung begleiten müssen, in Widerspruch stehe — eine Lehre, die übrigens dem Menschen, der sich nur zu leicht mit gewissen Aeusserlichkeiten abzufinden sucht, überall und immer wider einzuprägen ist. Wenn sie aber so die Notwendigkeit der sittlichen Lebensführung hervorheben, so wollen sie damit das äussere Opfer durchaus nicht verwerfen, nicht einmal die ihm in der Religion gebührende Stellung beeinträchtigen. Sie betrachten den äussern Kult durchaus nicht als « minderwertig », sondern verlangen bloss dessen Verbindung mit dem innern Geist, von dem er seinen eigentlichen Wert erhält. Gerade so wie von den Opfern, sprechen sie ja auch von den Sabbaten und Festen (Is. $1^{13f.}$; Am. 5^{21}), die doch im Dekalog vorgeschrieben

(1) Herzog-Hauck³, *PRE*, XVI, 192.

waren. Zwar mag der Opferdienst in Israel zu verschiedenen Zeiten mehr oder weniger verschieden bewertet worden sein, je nachdem verinnerlichende oder veräusserlichende Religionsströmungen vorherrschten, aber verworfen wird er nirgends, am allerwenigsten von den Propheten. Was diese wollen, ist nicht eine Vorahnung des neutestamentlichen, opferlosen Gottesdienstes im Sinne der Protestanten, sondern die würdige, vollkommene Vollziehung der äussern Kultushandlungen. Diese Stellung der Propheten aber betrachten auch wir als mitbestimmend für die Erklärung der obigen Psalmen. Auch diese sind « das Echo des gläubigen und willigen Herzens » auf das Gesetz Jahves.

3422

STACK
JUN

LA VOIE ROMAINE

D'ANTIOCHE A PTOLÉMAIS

PAR

Le P. René MOUTERDE, S. J.

Extrait des *Mélanges de la Faculté Orientale*
de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth).
II, p. 336-345.

S'adresser au *Bibliothécaire de la Faculté Orientale*
ou à une des Librairies ci-dessous.

PARIS
Paul Geuthner
68 Rue Mazarine

LONDON
Luzac and Co.
46 Great Russel St., W. C.

LEIPZIG
Otto Harrassowitz
14 Querstrasse

1907

LA VOIE ROMAINE D'ANTIOCHE A PTOLEMAIS

près au niveau des genoux, représente probablement un empereur romain, portant la cuirasse à lambrequins, par dessus laquelle est jeté un paludamentum accroché sur l'épaule gauche ; un ceinturon est noué sur l'abdomen (1) ; les deux bras sont brisés et la tête manque.

La borne milliaire est en calcaire blanc très fin du pays ; le fût de la colonne, haut de 1^m, 31, se dresse sur un dé cubique de 0^m, 54 de hauteur ; la circonférence moyenne est de 1^m, 44. — La pierre porte deux inscriptions : l'une, en grandes et belles lettres de 7^{cm} de hauteur, a été grattée en partie pour faire place à un second texte. Dans le blanc qui sépare les deux inscriptions, 3 points profondément creusés déterminaient sans doute, par la ligne droite qui les unit, le champ à marteler. Le bourrelet qui suit à peu près la même ligne, le long des premières lettres de la grande inscription, indique la profondeur du martelage, 4 ou 5 millimètres. Les caractères de la seconde inscription sont hauts de 5^{cm}, et l'espace interlinéaire est moindre que dans la première (2).

(1) Les ceinturons de ce genre sont fréquents dans l'iconographie impériale. Cf. par exemple S. Reinach, *Répertoire*, t. I, p. 560, n° 5 ; 567, n° 7 ; 572, n° 3 ; 573, n° 4 ; etc.

(2) Dans l'inscription de gauche (Vespasien) :

— la hauteur des 8 premiers caractères est de 0^m, 085 ;

— les 8 caractères qui terminent la 4e ligne sont très nets ;

La pierre avait été, en tout ou en partie, revêtue d'une couche de ciment, qu'il fallut gratter avant la lecture définitive.

Grâce aux PP. S. Ronzevalle et Jalabert, qui ont révisé ma propre copie, m'ont donné photographies et documents complémentaires et veulent bien m'en attribuer la publication, je puis présenter la copie figurée des deux inscriptions du milliaire.

La petite inscription, la plus récente, n'offre ni grandes difficultés, ni grand intérêt en dehors de son ancienneté relative. Les compléments sont obvies:

Imp[era]
[tor] Cais(ar) Vespa-
[sia]nus Aug(ustus), Pont(ifex)
[Max(imus), t[r(ibunicia)] p[ot]est(ate) III, p-
[at(er) patriae] co(n)s(ul) IIII
[cur(ante) L(ucio) C]a[e]sennio
[Paeto] leg(ato) Aug(usti) pro
[P]r(aetore) CC XXXIIII

La titulature de l'empereur date l'inscription du 1er Janvier à Juillet 72 (1). Nous savions déjà que la légation de L. Caesennius Paetus, probablement parent de Vespasien par sa femme Flavia Sabina, s'étendait de 70 à 72/73 (2).

— les caractères de la 5e ligne sont un peu moins hauts que ceux des autres lignes.

Dans l'inscription de droite (Néron) :

— le sommet de la première lettre A est à 0m,19 de l'extrémité supérieure de la borne ;

— hauteur des lettres : 1re ligne, 0m,085 ; 2e ligne, 0m,07 ; 3e, 4e et 5e lignes, 0m,065 ; 7e ligne, 0m,06 ; 8e ligne, 0m,07 ; 9e ligne 0m,08.

— à la 6e ligne, après la 3e lettre A, on croirait lire un I ; révisson faite, ce trait est d'épaisseur inégale et trop court pour être un caractère.

— Distance de la dernière ligne au dé qui termine la borne : 0m,48.

Entre l'A qui termine la 2e ligne de l'inscription de gauche et la 1re lettre A de l'inscription de droite la distance est de 0m,105.

(1) Cf. Cagnat : *Cours d'Epigr. lat.*3, p. 185. — Le titre de *pater patriae* se trouve dans la titulature de Vespasien joint à la 2e puissance tribunice, c'est-à-dire avant le 1er Juillet 71 (*C.I.L.*, XIV, 4191).

(2) *Prosopograph.*, I, p. 265, n° 137.

Les seules remarques à faire sont d'ordre matériel. — A la seconde ligne, il faut très probablement lire *Caisar*. Sans doute la même orthographe se retrouvait sur la première inscription de Néron, où elle était un souvenir du règne précédent. On a déjà relevé la fréquence de cette graphie dans les dernières années de Claude (1). La présence, à la 4ᵉ ligne, dans le chiffre de la puissance tribunice, d'un caractère semblable au signe de demi-aspiration que patronait l'empereur grammairien, ne doit sans doute être attribuée qu'à la maladresse du lapicide (2).

Le nombre des milles est compté à partir d'Antioche, comme le prouve la seconde inscription datant du règne de Néron.

Ce second texte, avec restitutions et compléments, doit probablement se lire comme il suit :

[N]ero Cl[audiu]s
[C]aisar Au[g(ustus) Germanicus
[Trib(unicia) pote]s(tate) bis. co(n)s(ul) [desi]
[gnat]us iterum.
[Viam] [f] ab Antiochea
[Munit] ad n[ovam colon]iam
[Ptolemai]da. Milia passu[um]
[CC]XX[XIIII]
M(ilia) P(assuum) [X]XXXVII
[C(aio)] Ummid[i]o Durmio
[Quadra]to leg(ato) pro pr(aetore).

La rédaction du texte est assez surprenante. Nous rencontrons d'abord la mention d'un « honor » qui fut réitéré. Mentionné immédiatement avant le consulat, ce ne peut être qu'une salutation impériale ou la puissance tribunice. La lettre S qui subsiste exclut l'hypothèse d'une salutation im-

---

(1) Groag, dans Pauly-Wissowa, III, col. 2788. — Cf. Dessau, 213, 218, 223 ; C.I.L., IX, 5973.

(2) A la 4ᵉ et à la 5ᵉ ligne la [illegible] n'est pas certaine. Elle convient à la lacune et semblable abréviation se retrouve sur un milliaire de Nerva (Dessau, 5833). — La pierre ne portant nulle trace de caractère on peut restituer [illegible] [illegible]. Le sommaire aurait été « mis en évidence ».

périale ; nous restituerons donc l'abréviation rare, mais non sans exemple, de *trib. potes* (1). — L'emploi de *bis* pour *iterum* surprend aussi, surtout quand la ligne suivante porte *iterum* en toutes lettres. Un certain nombre d'exemples analogues sont peut-être dûs simplement à une transcription maladroite, par le lapicide, d'un chiffre inscrit sur son modèle (2).

Au début de la 5e et de la 6e ligne, quelques mots furent effacés ; sinon les lignes de l'inscription eussent été par trop inégales. La restitution proposée paraît la plus vraisemblable. Un milliaire de Tibère, nous fournit un exemple du verbe *munit* logé entre le « caput viae » et le « terminus » (3).

Entre le P et l'A, à la fin de la 7e ligne, copie et photographie s'accordent à placer un point séparatif ; il est postérieur, ou peut provenir d'une hésitation du lapicide songeant à l'abréviation *p(assuum)*.

De quel empereur s'agit-il ? Nous hésiterions entre Claude et Néron, si nous n'avions pour indications que les 4 lettres AVDIV qui subsistent à la 1re ligne, et la légation de G. Ummidius Quadratus (51 à probablement 60) (4). Mais la titulature *tribunicia potestate bis, consul designatus iterum* convient seulement à Néron. Néron fut consul pour la seconde fois le 1er Janvier 57 ; sa seconde puissance tribunice s'étend du 13 Octobre 55 au 13 Octobre 56 ; l'inscription est donc postérieure au 1er Janvier 56 et antérieure au 13 Octobre de la même année (5).

Ce milliaire appartenait à la route conduisant d'Antioche à la « nouvelle

---

(1) Cf. v. g. Dessau, 287 (Trajan) ; — 319 et 335 (Hadrien) ; — 5822 (Marc Aurèle) ; — 438 (Caracalla) ; — 5848 (Sévère Alexandre).

(2) Cf. Dessau, 591 : *tribunicia potestas bis, cos.* II (Tacite) ; — 607 : *tribunitiae potestatis bis consuli patri patriae consuli proconsuli* (Carin ; Mommsen réunit « bis consuli »).— Cf. encore : Dessau, 516 : *cos. bis designato ter* (Dèce) ; 4104 : *cos. bis* (Maximien) ; — C. I. L., II, 3222 : *D. N. Valentiniano Aug. ter et Eutropio v. c. cons(ulibus)*. Mais *ter* peut être, comme dans les légendes monétaires (v. g. Cohen, S., t. VII, p. 444) et dans Dessau, 472, l'abréviation de *tertium*. — Cf. encore (Dessau, 6149) l'énigmatique formule : *ter et semel cos* (Dèce et son fils).

(3) Dessau, 5829.

(4) *Prosopograph.*, III, 468-469, n° 600.

(5) Cf. Cagnat, *Cours d'Epigr. lat.*[3], p. 184. Nous ignorons la date à laquelle Néron fut *consul designatus iterum*.

colonie Ptolémais », si du moins nos compléments sont justifiés.— Ils conviennent parfaitement à la lacune(1). Par ailleurs, nous savons que Ptolémais reçut de Claude le titre, sans les droits, de colonie (2). En 56, elle était bien encore « nova colonia », car les vétérans vinrent s'y installer non pas avant 47, comme le croit Kornemann (3), mais après 52. Il existe en effet des bronzes portant une double date : an 11 du règne de Claude, an 99 de l'ère césarienne (ce qui nous reporte à 52 après J.-C.), et le nom de la cité : ΑΝΤΙΟΧΕΩΝ ΤΩΝ ΕΝ ΠΤΟΛΕΜΑΙΔΙ ΓΕΡΜΑΝΙ... (4). Une autre monnaie, datée aussi de 99 = 52 de J.-C., présente la même légende, évidemment antérieure à l'installation des vétérans (5). Au revers des monnaies de Néron la cité s'intitule *COLonia Claudia? Nova? PTOLemais*; au revers des monnaies de Trajan, les premières connues après celles de Néron, et de toutes les monnaies postérieures, la légende est ***COL. PTOL*** (6). Il est probable que, sauf dans la légende de quelques bronzes commémoratifs, Ptolémais ne se para jamais du nom de son fondateur. D'accord avec l'usage courant, notre texte porte simplement : *ad novam coloniam Ptolemaida.*

Après les point extrêmes de la voie, deux distances sont indiquées.

De la première le nombre XIIII seul subsiste ; évidemment le martelage a effacé plusieurs chiffres à gauche. La pierre portait sans doute CCXXXIIII, le nombre même des milles noté dans l'inscription de Vespasien. Ce chiffre serait trop faible de 10 milles environ, si nous le contrôlions uniquement par les données de l'*Itinéraire d'Antonin,* qui d'Antioche à Beyrouth compte

---

(1) Entre les dernières lettres N et M de la 6e ligne il n'y a place que pour deux lettres de dimensions moyennes ; impossible de lire *colon[oru]m.*

(2) Cf. les textes réunis par Schürer, *Gesch. d. J. V.*³, t. II, p. 115, n. 194.

(3) Dans *P.-W.*, IV, col. 552, n° 272.

(4) Rouvier, *Numismatique des villes de Phénicie* : *Ptolémais-Acé* (Extrait du *Journal international d'Archéologie numismatique*, 3e et 4e trimestre 1901), p. 215, n. 995 ; cf. p. 212, n. 989, 990.

(5) *Ibid.*, p. 213, n. 991.

(6) *Ibid.* : monnaies de Néron, p. 215, n. 996 ; monnaies de Trajan et postérieures, p. 216 sq.

236 milles (1); c'est 244 milles et non 234 que nous devrions lire au Gadir, car ce ruisseau est à 7 ou 8 milles de Beyrouth (2 h. 1/4 de marche). Mais l'*Itinéraire d'Antonin* est corrigé par le milliaire de Marc Aurèle, que Kraft releva jadis au Ġisr Ma'meltain (2). Cette borne indique 2 distances, CCXV milles (à partir d'Antioche) et XI milles (avant Beyrouth); les deux chiffres additionnés donnent 226, ce qui cadre parfaitement avec le nombre CCXXXIIII que nous croyons devoir restituer.

Quant au second nombre de milles, malheureusement coupé par une cassure, il n'en reste que les chiffres XXXVII. — Entre les divers suppléments possibles, nous ne pouvons guère choisir *L* et comprendre 87 milles avant Ptolémais. Car de Beyrouth à Ptolémais l'*Itinéraire d'Antonin* compte 86 milles (3), l'*Itinéraire de Bordeaux à Jérusalem* 85 (4), ainsi que la *Table de Peutinger*; le chiffre marqué sur notre milliaire serait trop fort de 7 ou 8 unités. Il faut plutôt songer à [*M(illia) P(assuum)* X]XXXVII, avant Tyr. Cette hypothèse concorde avec les indications des itinéraires: de Béryte à Tyr, 54 milles (*Itinéraire d'Antonin*); 53 (*Itinéraire de Bordeaux à Jérusalem* et *Table de Peutinger*). Retranchons la distance de Beyrouth au Gadir, nous retrouvons 46 ou 47. L'on sait d'ailleurs que les milliaires de Syrie indiquent souvent les milles d'une grande ville à l'autre (5). Sur la voie côtière, 2 milliaires, celui du Ġisr Ma'meltain déjà cité, et le milliaire du Nahr-el-Kelb (dont le 1^er^ chiffre doit être corrigé CCXVII et non CCXIII) (6), portent l'indication de deux distances, à partir d'Antioche et avant Beyrouth. La même numérotation en double, à partir d'Antioche et avant la grande ville la plus proche, se retrouverait sur notre milliaire.

(1) Ed. Parthey, p. 68.

(2) Waddington, 1842 *b* (= *C. I. L.*, III, 208).

(3) *Loc. cit.*

(4) Ed. Parthey, p. 275, en admettant la correction VIIII pour IIII, à « *ad Nonum* ».

(5) Sous Septime Sévère et Caracalla, les milles sont comptés à partir de Sidon dans la direction de Tyr (*C. I. L.*, III, 205).

(6) Waddington, 1847 (= *C. I. L.*, III, 209). — Waddington a bien vu que les éléments de la correction étaient fournis par les chiffres indiquant, sur chacun des milliaires, la distance de Béryte. Mais il plaçait le « caput viae » dans le Sud, au lieu de le mettre au Nord, à Antioche; il a donc retranché 2 milles au nombre CCXV inscrit au Ġisr Ma'meltain.

Mais la cité la plus proche était Sidon et non pas Tyr ; pourquoi marquer la distance de cette dernière ville (1)? C'est peut-être que Sidon, depuis longtemps en décadence, était au temps de Néron bien effacée par son ancienne colonie (2). L'explication est plutôt que Tyr étant tête de ligne pour Damas et la Cœlésyrie, Palmyre et l'Inde, il était naturel d'indiquer au voyageur combien de milles le séparaient de cet important croisement de voies.

Le milliaire ici publié est le plus ancien de tous ceux relevés sur la voie d'Antioche à Ptolémais. Deux inscriptions, de Néron et de Vespasien sans doute elles aussi, ont laissé leur trace sur le milliaire que le Dr Rouvier découvrit au sud du Ğadir, sur l'emplacement présumé de la Béryte phénicienne (3). Le P. Jalabert, quand il copia ce milliaire dans le jardin du Dr Rouvier à Beyrouth, avait déjà noté que les fragments NVS et NICVS antérieurs au martelage avaient appartenu à des textes différents (4).

---

(1) Impossible de songer à la distance de Béryte à Sidon pour le nombre de milles inscrit sur notre milliaire; cette distance était de 30 milles (*Itin. d'Antonin*),de 29 (*Table de Peutinger*), de 28 (*Itin. de Bordeaux à Jérusalem*).

(2) Cf. Forbiger, *Handbuch der alten Geographie*, II, pp. 669, 670.— Ritter, Band VIII[4], p. 389.

(3) *Revue numismatique*, 1896, p. 390; cf. *Comptes rendus de l'Acad.*, 1896, p. 209.

(4) Voici la copie du P. Jalabert, laquelle confirme la lecture proposée par les éditeurs du *Corpus* (III, S., 14177[7]):

dddd NNNN
FLUALCONSTANTINOMAXIMO
UICTORI
ACTRIUMFATORI
SEMPERAUG ET
FLCLCONSTANTINOET
FLIULCONSTANTIOET
FLIULCONSTANTEN

Je lis encore dans son carnet : « La face postérieure du milliaire garde, au-dessous du dernier mot de la seconde ligne, 2 débris d'inscriptions antérieures :

..... MAXIMO
NVS NICVS

A la liste des milliaires de cette voie, dressée par le *C. I. L.*, il convient d'ajouter, avec le milliaire du Ğadir, celui de Heldua (1).

Nous avons déjà indiqué quels modes de numération y avaient cours. Sous Néron, Vespasien, Antonin, puis sous Constantin et ses fils, deux chiffres indiquent les milles à partir d'Antioche et avant la plus proche cité. Septime Sévère, en 198 après J.-C., c'est-à-dire après le sac d'Antioche et son humiliation devant Laodicée (2), postérieurement aussi à la division de la Syrie en deux provinces (3), supprime l'indication des distances par rapport à Antioche (*C. I. L.*, III, 205).

La route ne fut pas construite par les Romains. C'était le vieux chemin des conquérants assyriens, égyptiens et grecs, qui ont gravé leurs hauts faits sur les rochers du Lycus. Peut-être Néron ou plutôt son légat l'avait-

---

Au niveau de l'avant-dernière ligne, on lit encore, du même côté, AM.

La colonne a porté 3 inscriptions, car la gravure des deux débris NVS et NICVS est très différente; d'autre part, le début du mot terminé en NICVS aurait coupé le bas des lettres... NVS ». — En comparant, dans le milliaire du Ğadir, la hauteur de la 3e ligne de l'inscription de Vespasien et de la 2e ligne de l'inscription de Néron, on pourrait songer à restituer ici: [VESPASIA]NVS et [GERMA]NICVS. Ce dernier fragment est écrit en « beaux et grands caractères ».

(1) Voici la liste du *C. I. L.*: III, 204: Constantin (et ses fils); peut-être numérotation à partir de Sidon; — III, 205: Septime Sévère et Caracalla (198); numérotation de Sidon à Tyr ou quelqu'autre ville méridionale; — III, 206, 207: Caracalla; nouveau passage taillé dans les rochers du Lycus; — III, 208: Marc Aurèle; milles comptés depuis Antioche et avant Beyrouth; — III, 209, cf. p. 973, XXXIV: Constantin et ses fils; même numérotation avec la correction proposée plus haut, p. 342, n. 6; — III, S., 6728: Vaballathus Athenodorus; — III, S., 14177[7], cf. *supra*, p. 343, n. 4.

Le milliaire d'Heldua (*Bull. Antiq.*, 1903, p. 192-193) date d'Hadrien. Noter seulement que le *C. I. L.*, III, p. 2316[6] parle de la route de Damas à Héliopolis-Ba'albek, à l'encontre de *Bull. Antiq.*, p. 193.

(2) Cf. O. Müller, *Antiquitates Antiochenae*, p. 97, n. 3 et 4; — Ceuleneer, *Essai sur la vie et le règne de Septime Sévère*, p. 80; 81, n. 1; — Goyau, *Chronologie*, année 195, p. 242, n. 3.

(3) D'après Marquardt, *Organisation de l'Empire romain*, t. II, p. 373-376, la division aurait eu lieu aux environs de l'an 194, sûrement avant 198. — Ceuleneer, *op. l.*, p. 245 et Wirth, *Quaestiones Severianae*, p. 11, la placent en 198. Cf. Goyau, *Chronologie*, an 194, p. 242, n. 3.

il restaurée après la 1re campagne de Corbulon contre Vologèse (1), dans le but de faciliter les concentrations de troupes en Asie Mineure ; peut-être aussi songeait-il à cette Judée où l'insurrection couvait depuis l'an 44 (2). En ce cas il eût été bien avisé : la route stratégique, dont les bornes portèrent bientôt après le nom de l'« Imperator Vespasianus », fut parcourue dans toute sa longueur par le légat, à la tête de deux légions ; il ne s'arrêta qu'à Ptolémais, où devaient se masser les forces considérables destinées à la répression (3).

(1) A la fin de 55, elle fut l'occasion de la 2e salutation impériale de Néron. Cf. Maynial, *Revue archéologique*, 1901², p. 170.

(2) Selon Mommsen, *Römische Geschichte*, V, p. 527, on placerait aussi exactement en 41 qu'en 66 le 1er éclat (Ausbruch) de l'insurrection.

(3) Josèphe, *B. J.*, III, 1, 3 ; 2, 4.

1422

JAN 29 1958

NOTE SUR L'EXPRESSION

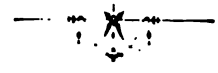
צדק מן

EN HÉBREU BIBLIQUE

PAR

Le P. Joseph NEYRAND, S. J.

Extrait des *Mélanges de la Faculté Orientale*
de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth).
II, p. 346-365.



S'adresser au *Bureau de la Faculté Orientale*
ou à une des Librairies ci-dessous.

PARIS
Paul Geuthner
68 Rue Mazarine

LONDON
Luzac and Co.
46 Great Russel St., W. C.

LEIPZIG
Otto Harrassowitz
11 Querstrasse

1907

NOTE SUR L'EXPRESSION

צדק מן

EN HÉBREU BIBLIQUE

NOTE SUR L'EXPRESSION

צדק מן

EN HÉBREU BIBLIQUE

PAR

Le P. Joseph NEYRAND, S. J.

Extrait des *Mélanges de la Faculté Orientale*
de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth).
II, p. 346-365.

S'adresser au *Bibliothécaire de la Faculté Orientale*
ou à une des Librairies ci-dessous.

PARIS
Paul Geuthner
68 Rue Mazarine

LONDON
Luzac and Co.
46 Great Russel St., W. C.

LEIPZIG
Otto Harrassowitz
14 Querstrasse

1907

NOTE SUR L'EXPRESSION

צדק מן

EN HÉBREU BIBLIQUE

PAR LE P. JOSEPH NEYRAND, S. J.

Qui lirait en dehors du contexte Job 4[17] :

האנוש מאלוה יצדק אם מעשהו יטהר גבר

n'hésiterait peut-être pas à traduire, en prenant מן au sens comparatif : « L'homme est-il plus juste que Dieu, le mortel plus pur que son créateur ? » — « Plerique sic reddunt », dit Rosenmüller (1) sur ce passage. C'est la traduction de la Vulgate :

« *Numquid homo Dei comparatione justificabitur, aut factore suo purior erit vir ?* »

C'est apparemment celle du Targum (2) :

אפשר דבר נש מאלהא יזכה אם מן דעבדיה ידכי גבר

---

(1) Rosenmüller, *Scholia in V.T. — Job*, p. 141.

(2) Peut-être peut-on entendre le premier מן au moins au sens du ܡܢ syriaque dans l'expression : ܐܙܕܕܩ ܡܢ « justificari ab aliquo » (P. Smith, col. 1120). Cf. Dalman, *Grammat. des jüd.-palaest. Aram.*, p. 228. — Un autre passage de Job, 25[4] :

ומה יצדק אנוש עם אל

a été rendu par le Syriaque :

ܘܐܝܟܢܐ ܡܫܟܚ ܒܪܢܫܐ ܠܡܙܕܕܩܘ ܡܢ ܐܠܗܐ

« Comment l'homme pourra-t-il être justifié par Dieu ? » De même, l'Arabe traduisant le Syriaque :

وكيف يستطيع الانسان ان يزكو من الله

C'est certainement aussi dans ce sens qu'il faut entendre la traduction syriaque de Job 4[17] :

ܐܢܫܐ ܡܢ ܐܠܗܐ ܢܙܕܕܩ ܐܘ ܡܢ ܥܒܘܕܗ ܢܬܕܟܐ ܓܒܪܐ

rendue un peu largement par l'Arabe, mais au fond avec la même signification :

الانسان قدّام الله يزكو او من صانعه يخلص الرجل

(L'Arabe que nous citons ici et ailleurs est le texte imprimé dans la Polyglotte de Walton. On sait que, dans le livre de Job, ce texte traduit la version syriaque).

C'est aussi celle de Saadia (1) :

هل يزكو الانسان اكثر من الله او يطهر الرجل اكثر من صانعه

Par contre, les LXX traduisent : « l'homme sera-t-il juste (pur) en face de Dieu ? »

Τί γάρ ; μὴ καθαρὸς ἔσται βροτὸς ἐναντίον τοῦ Κυρίου ;
ἢ ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ ἄμεμπτος ἀνήρ ; (2)

Si l'on examine attentivement le contexte, il faut avouer que cette acception : מן אלוה = ἐναντίον τοῦ Κυρίου est bien plus satisfaisante que l'acception purement comparative.

Et d'abord, comme le fait bien remarquer Dillmann (3) après Schultens (4), dire que Dieu est plus juste que l'homme, c'est exprimer une vérité de bon sens ; à la rigueur, Eliphaz pouvait la rappeler à Job ; mais, à coup sûr, il n'avait pas besoin pour s'en convaincre de la « vision nocturne », racontée avec tant de soin v.v. 12-17. Mais, d'après les trois amis, Job doit chercher dans sa conduite passée la raison de ses souffrances ; Job peut bien se croire juste ; cela ne prouve pas qu'il le soit devant Dieu. C'est là que mène la suite de l'argumentation d'Eliphaz si délicatement insinuante, et cela demande évidemment pour 4[17] l'interprétation des LXX : « L'homme est-il juste en face de Dieu, le mortel pur devant son créateur ?.... Vois : à ses serviteurs il ne se fie pas ; même à ses anges il impute la faute (5).... Combien plus ceux qui habitent des maisons de boue, dont le fondement est dans la poussière.»

---

(1) *Œuvres complètes* de R. Saadia (J. et H. Derenbourg et Mayer-Lambert) — *Job*, p. 20. — Par raison de clarté nous nous abstiendrons de citer l'arabe de Saadia en caractères hébraïques.

(2) La traduction des LXX pour la seconde partie du verset donnerait lieu à la conjecture : אממעשהו c'est-à-dire trois מ consécutifs au lieu de deux dans le groupe ; on pourrait aussi supposer la lecture : אר מעשהו, la double interrogation : הֲ....אם étant souvent remplacée par אר....הֲ, quand le מ de אם devrait être suivi d'un autre מ (G.K., 150ɛ). Le ו du אר serait tombé, et aurait été naturellement remplacé par le מ suivant.

(3) *Kurzgef. exeg. Handbuch zum A.T.* — *Hiob*, 4[te] Aufl., p. 38.

(4) ap. Rosenmüller, *l. c.* « Haec etiam citra oraculum constabant, credo. »

(5) Quels que soient le sens précis et l'étymologie de l'ἅπαξ תְּהִלָּה (v. 18) le sens général : « faute, erreur, péché » semble assez bien établi. — Cf. vers. : LXX : σκόλιον ; Σ : ματαιότητα — V. : *pravitatem*. — T. : עילא (pour עילתא ?).

Puis Eliphaz répond à Job, et cherche à suggérer à son ami qui souffre ce qu'il prétend être une plus juste appréciation de la souffrance. Mais Job ne s'est pas donné comme plus juste que Dieu ; il a seulement insinué par ses plaintes que Dieu ne le traitait pas selon ses mérites (1).

Du reste, cette idée que l'homme ne peut jamais se dire juste devant Dieu, est chère aux amis de Job. C'est leur argument final contre ses protestations d'innocence, et la conséquence naturelle de leur solution simpliste du problème du mal.

Job lui-même la rappellera 9^{2} (2) :

אמנם ידעתי פיך ומה יצדק אנוש עם אל

Eliphaz y reviendra 15^{14} :

מה אנוש כי יזכה וכי יצדק ילוד אשה

Enfin, ce sera le dernier mot de Bildad 25^{4} :

ומה יצדק אנוש עם אל ומה יזכה ילוד אשה

Et ainsi les discours des amis se cloront sur le premier argument d'Eliphaz :

« Comment l'homme sera-t-il juste auprès de Dieu (devant Dieu)? Comment sera-t-il pur l'enfant de la femme ? Vois : même la lune ne brille pas et les étoiles ne sont pas pures à ses yeux ; combien plus l'homme, un ver, et le mortel, un vermisseau ! »

L'analogie des passages cités avec 4^{17} est frappante (3); pour cette rai-

---

(1) En particulier à partir du v. 20. — Franz Delitzsch (*Bibl. Commentar über die poetischen Bücher des A. T. — Job*, p. 81), qui tient pour l'acception comparative du מן en ce passage, cite et adopte l'interprétation de Mercier : « justior sit oportet qui immerito affligitur quam qui immerito affligit ». Dans le cas particulier, l'injustice est donc du côté de Dieu, la justice du côté de Job : Job est plus juste que Dieu. Si l'on conserve au mot « juste » son acception ordinaire, l'explication paraît subtile et forcée. Ce n'est d'ailleurs pas le sens exact de la Vulgate dont se réclame Delitzsch : « Numquid homo Dei comparatione justificabitur ? »

(2) « Comment se justifier devant un juge si puissant et si redoutable ? » Voilà l'idée que Job développe dans ce chapitre ; le verset que nous citons sert, comme nous le verrons plus loin, à éclairer le sens de יצדק dans Job 4^{17}.

(3) La V. et les LXX ont pour 9^{2} et 25^{4} des traductions qui coïncident presque avec celles données pour 4^{17} :

son, comme pour celles données plus haut, Rosenmüller (1), Dillmann (2), Heiligstedt (3), Baethgen (4), Budde, (5), Duhm (6), Fried. Delitzsch (7), Hontheim (8) ont traduit ce dernier verset :

« L'homme est-il juste devant Dieu ? »

Que ce soit là le sens général du passage, c'est assez clair après tout ce que nous venons de dire. Mais peut-on, sans aller contre l'usage de la langue, et en partant d'une acception connue de מן, démontrer que צדק מן אלוה signifie : « être juste devant Dieu », ou bien alors faut-il s'appuyer sur l'analogie de 9^2 et de 25^4 pour rétablir עם au lieu de מן dans le texte, ou admettre au moins, comme le suggère Dillmann, que מן aurait pris ici la place de עם à cause du אם qui commence la seconde moitié du verset (9)?

V. 9^2 — *Vere scio quod ita sit et quod non justificetur homo compositus Deo ?*

25^4 — *Numquid justificari potest homo comparatus Deo ?*

LXX 9^2 — πῶς γὰρ ἔσται δίκαιος βροτὸς παρὰ Κυρίῳ ;

25^4 — πῶς γὰρ ἔσται δίκαιος βροτὸς ἔναντι Κυρίου ;

(1) *L. c.*, p. 142 : « nostro loco justum et purum esse a Deo est talem ab eo reputari, haberi. »

(2) *L. c.*

(3) B. Heiligstedt, *Praeparation zum Buche Hiob*, p. 10.

(4) apud Kautzsch, *Die Heilige Schrift des A. T.*, p. 820.

(5) K. Budde, *Das Buch Hiob*, p. 19, dans le *Handkomm. zum A. T.* de Nowack.

(6) B. Duhm, *Das Buch Hiob*, p. 28, dans le *Kurzer Handcomm. zum A.T.* de Marti.

(7) Fried. Delitzsch, *Das Buch Hiob*, p. 17 et p. 143.

(8) J. Hontheim, S. J., *Das Buch Hiob*, p. 95 et p. 298.

(9) L'expression צדק עם elle-même est expliquée de diverses façons. Certains la traduisent : « avoir raison contre », y voient une idée de contention, de rivalité, et la comparent à des expressions comme Is. 3^{14} : יהוה במשפט יבוא עם זקני עמו — Job 9^{14} : אבחרה דברי עמו ; Job 14^{13} ותחי תביא במשפט עמך (Rosenmüller, *l. c.*, p. 142 ; Ewald, *Gramm.*, § 329). — D'autres admettent ici pour עם le sens de : « au jugement de ». — Cf. 1 Sam. 2^{26} : טוב גם עם יהוה גם עם אנשים ; cf. 2 Sam. 6^{22} — à rapprocher de certains passages de Job, v.g. 10^{13} : וידעתי כי זאת עמך ; 27^{11} : אשר עם שדי לא אכחד ; 15^9 : מה ידעת ולא תבין ולא עמנו הוא où Driver traduit עם : « in one's consciousness » (*Dict.* Brown-Driver-Briggs, p. 768, col. 2).

M. Wolff (*ZDMG*, LIV, p. 8) cite יצדק עם (Job 9^2) avec l'expression arabe : معه « à côté de lui. Al-Ḥidr est un piquet de tente » et y voit une sorte de rapprochement comparatif. Cela va d'autant mieux que עם en hébreu a souvent ce sens : « auprès de, à côté de », où l'on peut voir une comparaison latente. C'est par « bei » que le traduisent Franz Delitzsch sur 9^2, p. 125 *l. c.*, et Hontheim (*l. c.*, p. 306); cf. Dict. de Siegfried

On trouve 10 fois dans la Bible מן employé avec la racine צדק .

1°) 5 fois avec le verbe צדק :

Gn. 38[26] : ויכר יהודה ויאמר צדקה ממני

Jer. 3[11] : צִדְּקָה נפשה משבה ישראל מבגדה יהודה

Ez. 16[52] : גם אַתְּ שאי כלמתך אשר פללתְּ לאחותך בחטאתיך אשר התעבתְּ מהן תִּצְדַּקְנָ מִמֵּךְ

Job 4[17] : הַאנוש מאלוה יצדק אם מעשהו יטהר גבר

Job 32[2] : באיוב חרה אפו על צַדְּקו נפשו מאלהים

2°) 1 fois avec צַדָּק

Job 35[3] : אמרתְּ צִדְקִי מאל

3°) 1 fois avec צִדְקָה

Is. 54[17] זאת נחלת עבדי יהוה וצדקתם מאתי

4°) 3 fois avec צַדִּיק

1 Sam. 24[18] ויאמר אל דוד צדיק אתה ממני

1 R. 2[32] אשר פגע בשני אנשים צדקים וטובים ממנו

Hab. 1[13] תחריש בבלעֲרשע צַדִּיק ממנו

Laissant de côté le מאתי de Is. 54[17] qui marque évidemment l'origine, remarquons que le מן de 1 S. 24[17] et 1 R. 2[32] doit être pris au sens comparatif; de même aussi, très probablement, celui de Jer. 3[11] et Ez. 16[52] (1).

Il nous reste donc, en dehors de Job 4[18], quatre passages où l'on peut hésiter sur l'interprétation à donner à צדק מן ; ces passages sont : Gn. 38[26], Hab. 1[13], Job 32[2], Job 35[3].

De ces quatre passages, ceux qui se rapprochent le plus de Job 4[17] sont Job 32[2] et Job 35[3].

---

et Stade (p. 614, col. 2, art. צדק). Dillmann (*l. c.*, p. 76) admet que Job, dans 9[2], joue sur les deux sens : « comment l'homme sera-t-il juste devant Dieu ? » et « comment l'homme aura-t-il raison contre Dieu ? » (Voir le *Dict.* de Brown-Driver-Briggs, art. עם 1c et 4b et Ges.-Buhl, 14[e] éd., p. 542, col. 2).

(1) Dans ce passage, il faut peut-être ponctuer וַתְּצַדְּקִין avec Cornill d'après LXX : καὶ ἐδικαίωσας αὐτὰς ὑπὲρ σεαυτήν. Le sens serait alors à peu près identique à celui de Jer. 3[11].

Dans Job 32² :

באיוב חרה אפו על צַדְּקוֹ נפשו מאלהים

le מן de מֵאֱלֹהִים a été compris de diverses façons.

Les LXX et la Vulgate traduisent : « devant Dieu » :

LXX διότι ἀπέφηνεν ἑαυτὸν δίκαιον ἐναντίον Κυρίου.

V. *eo quod justum se esse diceret coram Deo.*

Le Targum (?), le Syriaque (et l'Arabe dans Walton), et Saadia y y voient une comparaison :

T. מטול זכאותיה נפשיה מן אלהא

P. [illegible]

Ar. حين برّر نفسه اكثر من الله

Saad. على ما زكّى نفسه اكثر من ربّه

L'acception comparative a pour elle l'analogie de Jer. 3¹¹ :

צדקה נפשה משׁבה ישׂראל מבגדה יהודה

où l'expression est matériellement la même, et où il s'agit évidemment d'une comparaison entre le crime de Juda et celui d'Israël (1).

Elihu dit dans le même sens 34¹⁷ :

ואם צדיק כביר תרשיע

Qu'il y ait là une comparaison entre la justice de Job et celle de Dieu, comme le comprennent Rosenmüller (2) et Franz Delitzsch (3), cela semble assez difficile à admettre sans jouer sur le mot « justice » (4) ; ce mot ne se dit pas dans le même sens de Dieu et des créatures. Cette difficulté n'existe plus, si l'on voit dans le texte, non plus la comparaison de deux justices prises absolument, mais la comparaison des droits actuels des deux parties dans un procès. C'est ainsi que l'entend Budde : « weil er sich selbst Gott gegenüber das Recht zusprach » (5).

(1) Le piel צדק se trouve encore employé (Ez. 16⁵¹⁻⁵²) dans un sens analogue à celui de Jer. 3¹¹ : « faire paraître juste ». Nous rencontrons encore une fois cette forme dans les discours d'Elihu (33³²) avec le sens de « justifier, donner raison à ». Le hiph. הַצְדִּיק (Job 27⁵) a le sens de : « donner raison à ».

(2) *L. c.*, p. 779 ; cf. Duhm, *l. c.*, p. 153.

(3) *L. c.*, p. 426.

(4) Dillmann, *l. c.*, p. 279.

(5) *L. c.*, p. 188 : Genau wie hier mit נַפְשׁוֹ und מִן Jer 3¹¹..... So liegt auch hier am nächsten : « weil er sich für gerecht erklärte im Vergleich mit Gott », « sich selbst Gott gegenüber das Recht zusprach ». Dass Hiob dies tut beweist 31³⁵⁻³⁷, 27² u.s.w. Weniger

Certains auteurs cependant préfèrent suivre les LXX et la Vulgate et traduisent מֵאֱלֹהִים par « devant Dieu » (1). Ils allèguent naturellement l'analogie de 4^{17}, 9^{2}, 25^{4}.

Remarquons en passant—nous y reviendrons plus tard —qu'avec l'explication de Budde on arrive au fond au même sens. Dans le cas de Job, avoir droit contre Dieu, c'est être juste aux yeux de Dieu ; dans le procès que Job plaide contre Dieu, c'est son innocence qu'il revendique. Mais, si le sens général est le même, la signification rigoureuse et précise du מִן sera bien différente dans les deux cas. Comment reconnaître l'acception comparative de cette particule, si l'on traduit מאלהים « devant Dieu », c'est-à-dire « aux yeux, au jugement de Dieu » ?

Le dernier passage de Job où l'on trouve la racine צדק employée avec מִן est 35^{2} :

הֲזֹאת חשבת למשפט אמרת צִדְקִי מֵאֵל׃ כי תאמר.....וג׳

Les LXX sont fidèles à leur traduction : « devant Dieu » :

σὺ τίς εἶ ὅτι εἶπας Δίκαιός εἰμι ἔναντι Κυρίου.

La Vulgate a le sens comparatif:

.... *ut diceres* : *justior sum Deo.*

De même le Targum, le Syriaque (avec l'Arabe) et Saadia :

T.	מללתא דכיית מן אלהא (2)
P.	ܘܐܡܪܬ ܐܙܕܕܩܬ ܡܢ ܐܠܗܐ (3)
Ar.	قلتَ انّي ابرّ من الله
Saad.	تقول انا اعدل من الطائق

---

gut ist « weil er sich vor Gott (wie 4^{17}) erklärte. — On pourrait peut-être comprendre dans ce sens la traduction de Baethgen dans Kautzsch (*H. S.*, p. 844) : « weil er sich Gott gegenüber fur gerecht hielt ».

(1) Dillmann, p. 279 ; Heiligstedt, p. 110 ; Fried. Del., p. 99. — Hontheim (p. 236) y voit une construction prégnante : מֵאֱלֹהִים = von Gott weg. L'expression complète serait : « weil er sich das Recht zusprach indem er Gott dessen Recht nahm », cf. 27^{2}. L'explication est un peu forcée.

(2) Pourrait être entendu dans un autre sens, comme le Targum de 4^{17}. Cf. p. 346, n. 2.

(3) Même remarque à faire que sur le Targum. L'Arabe a vu dans le Syriaque le sens comparatif.

La construction est lourde et pénible. Fried. Delitzsch propose de lire pour אמרתָ צדקי מאל soit אמרתָ֫תצדק מאל (1), soit אָמַר תצדק מאל (2). Il serait plus simple d'adopter la conjecture de Olshausen : צדקתי pour צדקי. C'est ce que semblent avoir traduit toutes les versions anciennes (LXX : Δίκαιός εἰμι...; V. : *justior sum*..; T. דכויית; P. : ; Ar. : ; Saad. :). Le passage se rapprocherait alors beaucoup de 4[17]. La correction n'est d'ailleurs pas indispensable.— Les modernes s'en tiennent généralement au texte massorétique et gardent צִדְקִי en donnant au verbe אמר le sens de : « nommer »(3). Quoi qu'il en soit d'ailleurs, la correction allège la construction grammaticale sans rien changer au sens.

Il semble d'abord bien difficile de voir dans צדקי־מאל une expression prégnante pour צדקי מִצֶּדֶק אל, où l'on donnerait à מִן un sens purement comparatif. Car alors il faudrait traduire avec Rosenmüller et Franz Delitzsch (4) : « ma justice est plus grande que celle de Dieu », ce qui est peu admissible.

Mais on peut admettre (comme Budde l'admettait pour 32[2]) qu'il s'agit ici de la comparaison des droits actuels de Dieu et de Job dans le procès et traduire צדקי מאל « mon droit contre Dieu » (5).

Beaucoup de commentateurs traduisent מֵאֵל par « devant Dieu » comme dans 4[17]. צִדְקִי מֵאֵל signifie alors : « ma justice devant Dieu », ce qui donne au passage un sens satisfaisant (6).

Ces deux dernières explications vont bien à la suite des idées, mais il est évident que la signification de מן dans le passage est très différente selon que l'on adopte l'une ou l'autre.

---

(1) *L. c.*, p. 134.

(2) *L. c.*, p. 173.

(3) Ce sens est rare au qal (cf. Is. 5[20] : הוי האמרים לרע טוב ולטוב רע, cf. Eccl.2[19]). Il se trouve plus souvent au passif avec le niphal : Is. 4[3] : וידרשוהו בירושלם קדוש יֵאָמֵר לו.

(4) Rosenmüller (*l. c.*, p. 849) « justitia mea est prae Deo i. e. major quam Dei, justior sum Deo ». — Même explication dans Franz Delitzsch (p. 464) « justitia mea est prae Deo (prae divina) »; cf. Heiligstedt, *l. c.*, p. 123.

(5) Duhm (p. 168) : « Nennst es : mein Recht Gegen Gott ? »

(6) Dillmann (p. 300), Hontheim (p. 246 et 351), Budde (p. 210), Baethgen (dans Kautzsch, *H.S.*, p. 847), Fried. Delitzsch (p. 173) traduisent : « seitens. »

En dehors de ces passages de Job, nous ne trouvons que deux fois dans la Bible la racine צדק employée avec מן, avec un sens discutable.

Et d'abord Hab. 1[13] :

לָמָּה ...תחריש בבלע רשע צַדִּיק מִמֶּנּוּ

Les LXX, la Peśitto et l'Arabe suppriment le מִמֶּנּוּ , ce qui enlève du même coup toute difficulté:

LXX (παρασιωπήσῃ) ἐν τῷ καταπίνειν ἀσεβῆ τὸν δίκαιον.

P. ܘܫܬܩܬ ܐܢܬ ܟܕ ܒܠܥ ܥܘܠܐ ܠܙܕܝܩܐ

Ar. وتسكت عند ما يبتلع المنافق البارّ (1)

La Vulg., le T., les Hexaples grecs rendent le comparatif:

V. *taces, devorante impio justiorem se.*

T. את יהב ארכא לרשיעיא ומסלעמין לדסבין מנהון

A. Σ. Θ. Παρασιωπᾷς καταπίνοντος ἀσεβοῦς τὸν δικαιότερον αὐτοῦ.

L'acception comparative simple de צַדִּיק מִמֶּנּוּ est possible. Elle a été adoptée par Rosenmüller (2), Keil (3) et Nowack (4) qui traduisent: « pourquoi .... te tais-tu lorsque le méchant dévore celui qui est plus juste que lui ? »

L'expression est naïve ; on attendrait plutôt ici l'opposition radicale du צדיק au רָשָׁע, bien plus conforme à l'usage biblique que cette sorte de comparaison en degrés de justice entre le méchant et sa victime.

Alors, si l'on tient à conserver, malgré les LXX et le Syriaque, מִמֶּנּוּ dans le texte, il est plus naturel d'adopter la traduction de Marti (5) : « Schweigst, wenn der Gottlose verschlingt Den, der im Recht ist gegen ihn » (celui qui est dans son droit contre lui).

Il serait naturellement beaucoup moins satisfaisant pour le sens de tout le passage, de traduire צַדִּיק מִמֶּנּוּ : « celui qui est juste devant lui, à ses yeux ».

---

(1) L'Arabe de la Polyglotte de Walton semble ici traduire les LXX.

(2) *L. c.*, VII[e] partie, vol. 3 : *Prophetae minores*, p. 356.

(3) Keil et Delitzsch, *Bibl. Comm. über das A. T.* —12 *Kleine Proph.* (Keil), p. 416.

(4) Nowack, dans son *Handkomm.* — *Die kleinen Proph.*, p. 280.

(5) Marti, dans son *Handcomm.* — *Dodekapropheton*, p. 335. Guthe, dans Kautsch *H. S.*, p. 667, a la même traduction : «.... schweigst (dazu), wenn der Gottlose den, der im Rechte gegen ihn ist, zu Grunde richtet ? ».

Le dernier passage que nous ayons à étudier est Gn. 38[26] :

ויכר יהודה ויאמר צדקה ממני

Apprenant que Thamar a conçu, Juda ordonne de la punir ; Thamar envoie alors à son beau-père les gages qu'elle en a reçus : le sceau, les cordons et le bâton ; Juda les reconnaît et dit : צָדְקָה מִמֶּנִּי.

Là encore il faut avouer avec Dillmann (1) qu'il est difficile de traduire par le simple comparatif : « elle est plus juste que moi ». Au contraire, « elle a droit contre moi » donne un sens excellent (2), et c'est cette nuance particulière de comparaison entre les droits actuels de Thamar et ceux de Juda que semblent avoir bien rendue les LXX :

Δεδικαίωται Θαμὰρ ἢ ἐγώ (3).

« Elle est juste devant moi ; elle a droit à mes yeux » irait moins bien au contexte.

En résumé, dans aucun des cinq passages que nous avons étudiés, l'acception simplement comparative de צדק מן, « être plus juste que » ne donne un sens satisfaisant. Dans les trois passages de Job et dans Gn. 38[26], elle ne cadre pas avec le contexte. Enfin, dans Hab. 1[13], où elle serait à la rigueur possible, il semble qu'il faille adopter une traduction meilleure.

D'autre part, traduire צדק מן ב par « être juste devant quelqu'un, aux yeux de quelqu'un » est séduisant au premier abord, car cette traduction cadre parfaitement avec le contexte de Job 4[17] et Job 35[2]. Mais, comme nous l'avons vu, il n'en va pas de même pour Hab. 1[13] et pour Gn. 38[26].

---

(1) Dillmann, *Die Genesis*, 6e éd., p. 401, dans *Kurzgef. Handbuch zum A. T.*

(2) C'est ainsi que traduisent Dillmann (*l. c.*), Gunkel (*Genèse* dans le *Handkomm.* de Nowack, p. 368) et Kautzsch (*Die H. S. des A. T.*, p. 40).

(3) La V. donne « *justior me est* » que Rosenmüller (*Schol. in Genesin*, p. 590) explique par : « justiorem causam habet ». La P. donne aussi le comparatif : ... ... Le T. arrête la phrase à צָדְקָה ; il fait rapporter le מִמֶּנִּי à un adjectif sous-entendu (מעדיא en araméen) qu'il ajoute à sa traduction : זכאה מני מעדיא : « elle est innocente ; c'est de moi qu'elle a conçu ». L'Arabe (qui ici traduit l'Hébreu) a le même sens, mais voit dans צדק la signification de l'arabe صدق se rapportant à la vérité, non à la justice قد صدقت ذلك منّي : « elle a dit vrai ; cela est de moi ». Le Samaritain a le même contresens que l'Arabe, mais traduit le comparatif : קשירטה מני « veracior me est ».

Et, même pour Job 32², on peut se demander si cette traduction donne un sens bien exact. Car, ce qu'Elihu va reprocher à Job, ce n'est pas de se donner devant Dieu une justice que Dieu ne lui reconnaît pas, — c'était la position des trois amis dans le débat, — mais plutôt l'âpreté avec laquelle il revendique contre Dieu ce qu'il prétend être son droit. Mais alors, on est porté à rendre נפשׁ֫מאלהים על צדקו non pas : « parce qu'il se déclarait juste devant Dieu », mais « parce qu'il se donnait droit contre Dieu ».

On pourrait à la rigueur répartir nos cinq textes en deux groupes : d'un côté, Gn. 38²⁶, Hab. 1¹³, Job 32² où le מִן a une nuance comparative ; de l'autre, Job 4¹⁷ et Job 35² où צדק מן פ signifierait: «être juste devant».

Mais ce dernier sens est-il bien dans l'usage de la langue ? « Devant quelqu'un, aux yeux de quelqu'un » se dit généralement en hébreu : לפני פ, בעיני פ ou encore עם comme Job 9², 25⁴. (1) En partant de quelqu'un des sens bien attestés de מן peut-on arriver à ce sens particulier ?

Gesenius-Kautzsch, laissant de côté Hab. 1¹³ et Job 35², pour lesquels il admet apparemment le sens comparatif, rejette ce même sens comparatif dans les trois autres passages : dans Gn. 38²⁶, (où il traduit צָדְקָה מִמֶּנִּי par : «sie ist mir gegenüber in ihrem Recht»,), dans Job 4¹⁷ et dans Job 32². Pour lui, l'expression צדק מן exprime non pas une comparaison, mais le rapport d'une personne à une autre, et ainsi le מִן de ces passages semble se rattacher de loin au מִן d'origine (2).

C'est au מִן d'origine aussi que le ramène Driver (3); après avoir cité de ce מן d'origine un grand nombre d'exemples dont nous ne retiendrons que les plus topiques,

Juges 14⁴	ואביו ואמו לא ידעו כי מיהוה היא
2 Sam. 3³⁷	וידעו כל העם.....כי לא היתה מהמלך להמית את אבנר
1 R. 2¹⁵	כי מיהוה היתה לו
Is. 30¹	הוי בנים סוררים נאם יהוה לעשות עצה ולא מני
Hos. 8⁴	הם המליכו ולא ממני

(1) Sur ces passages, voir p. 349, n. 9.

(2) « Wird durch die Wendung צדק מן nicht eine Vergleichung, sondern nur ein Verhältnis einer Person zur andern ausgedrückt » (G.-K., *Hebr. Gr.*, 27ᵉ éd., p. 436, n. 4, § 133b).

(3) Brown-Driver-Briggs, Dictionnaire, p. 579, 2 col., art. מִן. 2. d.

Ps. 62[2]	אך אל אלהים דומיה נפשי ממנו ישועתי
Ps. 62[6]	אך לַאלהים דומי נפשי כי ממנו תקותי
Prov. 16[1]	ומיהוה מענה לשון
Prov. 20[24]	מיהוה מצעדי גבר
Job 6[25]	ומה יוכיח הוכַח מִמֶּנִּי
2 Chron. 22[7]	ומאלהים היתה תבוסת אחזיהו
2 Chron. 25[20]	ולא שמע אמציהו כי מהאלהים היא

il donne quelques passages, — rares, dit-il,— où d'après lui le מן se réfère à l'auteur d'un jugement (1).

Les voici :

Num. 32[22] והייתם נְקִיִּם מיהוה ומישראל (2)

où il traduit מן : « at the hands of, in the judgment of ».

Job 4[17]

Jerem. 51[5] : כי ארצם מלאה אשם מִקְּדוֹשׁ ישראל (3)

et il compare à ces exemples l'expression חלילה לי מיהוה (4).

---

(1) Par contre, dans le même dictionnaire, à l'article צדק (p. 842) Briggs admet le sens comparatif de מן pour Gn. 38[26] et Job 32[2], peut-être même pour Job 4[17].

(2) Cf. Jug. 15[3]: נְקִיתִי הפעם מפלשתים. Ce sont les deux seuls exemples d'un mot de la racine נקה employé avec מן suivi d'un nom de personne. Dans les deux cas, l'expression a le sens bien clair : « être quitte envers ». Ce sens même a pu déterminer l'emploi de מן, comme aussi l'analogie de la construction נקי מן, נָקָה מן, où מן est suivi d'un nom abstrait ou de chose : משבועה , מהמים , מעון etc. (en tout 11 fois dans la Bible).

(3) Ce texte est obscur ; on traduit souvent מִקְּדוֹשׁ י par : « au jugement du Saint d'Israël, devant le Saint d'Israël » (Giesebrecht, dans Nowack, p. 255 : nach dem Urtheil, vor). — Rothstein, dans Kautzsch *H. S.*, p. 559 : gegen ; — Keil (*l. c.*, *Jérémie*, p. 515) et Rosenmüller (*l. c.*, p. 405 *in Jerem.*) y voient un sens plus marqué d'origine, de cause. Keil explique le מן par « wegen », et commente ainsi qu'il suit : « parce qu'ils n'ont pas reconnu Jahvé comme le Saint d'Israël ». Parmi les versions anciennes, le Syriaque traduit « devant », les LXX, la Vulgate et le Targum indiquent plus vaguement l'origine :

LXX ὅτι ἡ γῆ αὐτῶν ἐπλήσθη ἀδικίας ἀπὸ τῶν ἁγίων Ἰσραήλ.

V..... *repleta est delicto a Sancto Israel.*

P. ... .

T. .... ממימר קדישא דישראל....

(4) L'expression חלילה לי מיהוה , חלילה לי מאלהים se trouve quatre fois dans la Bible :

Le dictionnaire Siegfried-Stade admet pour Gn. 38[26] pour Job 4[17] et 32[2] le sens comparatif de מן (1). Mais il admet aussi que, dans certains cas, מן est l'équivalent de לפני (2) ; dans ce sens, il cite Jer. 51[5], Num. 32[22], auxquels il ajoute Zach. 8[10] :

(3) וליוצא ולבא אין שלום מן הַצָּר

Gesenius-Buhl admet que la signification de מן : « du côté de, de la part de » a développé celle de « devant » (לפני) (4), par exemple : נקי מן, Num. 32[22] ; צדק מן, Job 4[17], 35[2] ; אשם מן « faute devant Dieu », Jer. 51[5].

---

1 Sam. 24[7] : ויאמר לאנשיו חלילה לי מיהוה אם אעשה את הדבר הזה
1 Sam. 26[11] : חלילה לי מיהוה מִשְׁלֹחַ ידי במשיח יהוה
1 R. 21[3] : ויאמר נבות אל אחאב חלילה לי מיהוה מְתִתִּי את נחלת אבתי לך
1 Chr. 11[19] : ויאמר חלילה לי מאלהי מעשות זאת

1 Sam. 24[7] et 1 Sam. 26[11] ont été traduits par les LXX : μηδαμῶς μοι παρὰ Κυρίου — 1 R. 21[3] : Μὴ γένοιτό μοι παρὰ Θεοῦ—1 Chr. 11[19] : Ἱλεώς μοι ὁ Θεός. Or, le passage parallèle à 1 Chr. 11[19] qui est 2 Sam. 23[17] : ויאמר חלילה לי יהוה מֵעֲשתי זאת est rendu de la même façon : Ἱλεώς μοι Κύριε, ce qui porte à lire מיהוה, au lieu de יהוה, dans ce texte comme le font plusieurs éditions anciennes (voir Ginsburg, *in loco*).—2 Sam. 23[17] serait donc un cinquième texte à ajouter à notre liste. Nous n'en dirons pas autant de Jos. 22[29] : חלילה לנו מִמֶּנּוּ למרד ביהוה, où, d'après certains auteurs, מִמֶּנּוּ doit être corrigé en מיהוה. Nous croyons plutôt avec Dillmann (*Josue*, p. 580), que ce מִמֶּנּוּ est un neutre expliqué et développé par le לִמְרֹד qui suit. Vraisemblablement, comme le remarque König (*Lehrg.*, 3, § 355), le מן de חלילה לי מיהוה , חלילה ל' מאלהים doit être attribué à l'influence analogique du מן qui accompagne חלילה devant un nom commun ou un infinitif et qui renferme une idée d'éloignement, de privation : Gn. 44[7] et [17] ; Jos. 22[29], 24[16] ; 1 Sam. 12[23], 26[11] ; 2 Sam. 23[17] ; 1 R. 21[3] ; Job 34[10] ; 1 Chr. 11[19].

(1) Siegf. - Stade, 356, col. 2.

(2) *Ibid.*, 614, col. 2.

(3) Versions : LXX : οὐκ ἔσται εἰρήνη ἀπὸ τῆς θλίψεως ;—V. : neque eunti erat pax prae tribulatione ; — P. : ; — T. ; ולנפקיא ולעליא ליה שלמא מן מעיקא. Mais on peut se demander si vraiment le מִן a ici le même sens que dans Jer. 51[5] et Num. 32[22]. On serait tenté plutôt d'y voir une nuance de privation, d'éloignement. Cf. Job 3[19] : ועבד חפשי מאדניו. Et cette impression se fortifie, si l'on rapproche le passage en question du seul autre passage où un mot de racine שלם se trouve employé avec מן (pour l'emploi de cette racine avec מֵעִם, voir plus loin p. 362). Ce passage est Job 21[9] : בתיהם שלום מפחד. Il est évident d'ailleurs que, dans le cas de Zach. 8[10], l'explication de מִן au sens de « au jugement de » ne vaut pas.

(4) Ges.-Buhl, *Hebr. Handwœrterbuch*, 14[te] Aufl., p. 392, col. 2, art. מן.

A ces passages il compare deux autres passages tirés de Ben Sirah (1):

3^{18} : מעט נפשך מכל גדולת עולם ולפני אל תמצא רחמים

10^{7} : שנוא לאדון ואנשים גאוה ומשניהם מעל עשק

Mais il admet le sens comparatif de מן dans Gn. 38^{26} qu'il traduit : « sie hat mehr Recht mir gegenüber » (2).

En résumé, les seuls passages de la Bible que l'on allègue pour traduire צדק מפ « être plus juste que quelqu'un » et expliquer ce מן par le מן d'origine, sont Jér. 51^{5}, Num. 32^{22} et la formule חלילה לי מיהוה (3). Nous avons dit ce qu'il fallait penser de Zach. 8^{10} (p. 358, n. 3).

Or, Jer. 51^{5} est fort obscur (p. 357, n. 3), et, dans le נקי מן de Num. 32^{22}, comme dans l'expression חלילה לי מיהוה, le מן semble être attiré par la construction particulière de נקי (p. 357, n. 2) et de חלילה (p. 357, n. 4).

Toute cette explication repose donc sur un fondement bien faible. On trouve מעם, il est vrai, employé précisément au sens attribué à מן dans 4^{17}.

מעם indique souvent l'origine: « de la part de » :

1 R. 2^{33} ולזרעו ולביתו ולכסאו יהיה שלום עד עולם מעם יהוה

1 R. 12^{15} כי היתה סבה מעם יהוה למען הקים את דברו

2 Chr. 10^{15} (כי היתה נסבה מעם האלהים למען הקים יהוה את דברו

Ruth 2^{12} ותהי משכרתך שלמה מעם יהוה אלהי ישראל

Mais dans certains passages מעם se refère à l'auteur d'un jugement :

2 Sam. 3^{38} ויאמר נקי אנכי וממלכתי מעם יהוה עד עולם מדמי אבנר בן נר

Job 34^{33} הֵמֵעִמְּךָ יְשַׁלְּמֶנָּה

« Est-ce sur ton avis qu'il va rétribuer ? »

Seulement, si l'on songe à l'emploi de עִם dans plusieurs passages de Job :

---

(1) Ces deux passages ne sont pas non plus très clairs. Les LXX ont pour 3^{18} : ὅσῳ μέγας εἶ, τοσούτῳ ταπεινοῦ σεαυτόν, καὶ ἔναντι Κυρίου εὑρήσεις χάριν ; et la Vulgate : « quanto magnus es, humilia te in omnibus, et coram Deo invenies gratiam ». — Pour 10^{7}, les LXX ont : μισητὴ ἔναντι Κυρίου καὶ ἀνθρώπων ὑπερηφανία, καὶ ἐξ ἀμφοτέρων πλημμελήσει ἄδικα et la Vulgate : « odibilis coram Deo est et hominibus superbia : et exsecrabilis omnis iniquitas gentium ».

(2) G.-B., p. 615.

(3) Ainsi aussi Olof Molin, *Om Prepositionem* מן *i Bibelhebreiskan*. Upsala, p. 39. — Il rapporte le מן de Job 4^{17} à « auctor judicii » et le rapproche de l'expression חלילה לי מיהוה.

9^{35} אדברה ולא איראנו כי לא כן אנכי עמדי. Cf. 10^{13}, 23^{10} 27^{11}, (voir p. 349, n. 9).

on peut se demander si le sens de « jugement » ne serait pas précisément inclus dans עִם, alors que celui d'origine le serait dans מִן, ce qui couperait court à l'argument d'analogie.

Enfin, si le מן indiquant l'origine d'un jugement existait réellement en hébreu dans l'expression צדק מן, on aurait chance de retrouver ce même emploi avec quelques autres racines qui ont un sens voisin de celui de צדק comme, par exemple, קדש, נקה, ישר, טוב, טהר, חפץ, זקק, זכה, ברר, תמם, שלם. En effet, pourquoi n'aurait-on pas dit au moins quelquefois avec מן : « innocent au jugement de Dieu, pur au jugement de Dieu, bon au jugement de Dieu, droit au jugement de Dieu, parfait au jugement de Dieu, saint au jugement de Dieu », tout comme on disait : « juste au jugement de Dieu » ? A coup sûr les occasions de cet emploi de מִן ne manquaient pas. Or, on ne le rencontre avec aucune de ces racines.

Le seul endroit où la racine ברר se trouve employée avec מן est Ez. 20^{38} : וּבְרוֹתִי מִכֶּם הַמֹּרְדִים : « Je séparerai de vous les rebelles ». Il est évident que cet emploi de מן n'a rien à voir avec celui que nous discutons.

On ne trouve pas d'exemple de זכה avec מן. On trouve une fois la racine זכך employée avec מן, mais au sens comparatif : Thr. 4^{7} :

זכו מזיריה משלג « ses princes sont plus brillants (plus purs) que neige ».

Mais « être pur devant quelqu'un » se dit זכך בעיני פ :

Prov. 16^{2}	כל דרכי איש זך בעיניו
Job 15^{15}	ושמים לא זכו בעיניו
Job 25^{5}	וכוכבים לא זכו בעיניו

On ne trouve ni זקק ni חפץ employés avec מִן. — La racine טהר est employée 20 fois avec מן (1) ; alors elle signifie généralement : « pur de, purifié de, purifier de ».

Une fois, le מן est causal ou d'origine : Dt. 23^{11} :

איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה

(1) Lev. 12^{7}, $14^{7.19}$, $15^{13.28}$, $16^{19.30}$; Dt. 23^{11} ; Jos. 22^{17} ; Jer. 33^{8} ; Ez. 24^{13} ; $36^{25.33}$; Hab. 1^{13} ; Ps. 51^{4} ; Prov. 20^{9} ; Job 4^{17} ; Neh. 13^{30} ; 2 Chr. 34^{3}. — Dans Job 14^{4} : מי יתן טהור משמא le מן dépend de יתן, non de טהור.

Une fois il signifie « trop pour » par une dérivation connue du sens comparatif :

Hab. 1^{13} טהור עינים מראות רע

Une seule fois il pourrait signifier : « au jugement de », mais c'est précisément le passage que nous discutons, Job 4^{17} :

(1) אם מעשהו יטהר גבר

La racine טוב est employée 69 fois (2) avec מן, mais toujours au sens comparatif (sauf Prov. 25^{25}).

On trouve une fois ישר employé avec מן, Mich. 7^{4}:

טובם כחדק ישר ממסוכה

où le מִן pourrait être comparatif, mais où il est préférable de lire ישרם כמסוכת à cause du parallélisme;—« Droit devant Dieu, au jugement de Dieu », expression fréquente dans la Bible, se dit ישר בעיני אלהים (3) (particulièrement « faire ce qui est droit au jugement de Dieu »).

La racine נקה est employée 13 fois (4) avec מן soit à l'état d'adjectif, נָקִי, soit comme verbe נִקָּה niphal et piel. Comme nous l'avons vu (p. 357, n. 2), elle est employée deux fois avec מן suivi d'un nom de personne : Jug. 15^{3} ; Num. 32^{22}. Employée avec un abstrait ou un nom de chose : דמים, משא,

---

(1) Les deux מן, dans les deux parties du verset, employés avec deux verbes dont le sens est très voisin doivent être expliqués de la même façon. La construction de la première partie du verset aura entraîné celle de la seconde par analogie.

(2) Ex. 14^{12} ; Dt. 30^{5} : Jud. 8^{2}, 11^{25}, 15^{2} ; 1 Sam. 1^{8}, 9^{2}, $15^{22.28}$; 2 Sam. 17^{14} ; 1 R. 1^{47}, 2^{32}, 19^{4}, 21^{2} ; 2 R. 5^{12} ; Is. 56^{5} ; Ez. 36^{11} ; Am. 6^{2} ; Jon. $4^{3.8}$; Nah. 3^{8} ; Ps. 37^{16}, 63^{4}, 69^{32}, 84^{11}, $118^{8.9}$; Prov. 3^{14}, $8^{11.19}$, 12^{9}. $15^{16.17}$, $16^{8.16.19.32}$, 17^{1}, $19^{1.22}$, $21^{9.19}$, $25^{7.24.25}$, 27^{10}, 28^{6} ; Ruth. 3^{10}, 4^{15} ; Thr. 4^{9} ; Eccl. 3^{22}, $4^{3.6.9.13}$, 5^{4}, $6^{3.9}$, $7^{1.2.3.5.8.10}$, $9^{4.16.18}$; Esth. 1^{19} ; 2 Chr. 21^{13}. — Dans Prov. 25^{25} le מן est indépendant de טובה.

(3) Ex. 15^{26} ; Num. 23^{27} ; Dt 6^{18}, $12^{8.25.28}$, 21^{9} ; Jos. 9^{25} ; Jud. $14^{3.7}$, 17^{6}, 21^{25}, 1 Sam. $18^{30.26}$, 29^{6} ; 2 S. 17^{4}, 19^{7} ; 1 R. 9^{12}, $11^{33.38}$, 14^{8}, $15^{5.11}$, 22^{43} ; 2 R. 10^{30}, 12^{3}, 14^{3}, $15^{3.34}$, 16^{2}, 18^{3}, 22^{2} ; Jer. 18^{4}, 26^{13},(14) 27^{5}, 34^{15}, $40^{4.5}$; Prov. 12^{15}, 21^{2} ; 1 Chr. 13^{4}; 2 Chr. 14^{1}, 20^{32}, 24^{2}, 25^{2}, 26^{4}, 27^{2}, 29^{2}, 30^{4}, 34^{2}. — Dans 2 R. 10^{3} : וראיתם הטוב והישר מבני אדניכם, le מן dépend de ראיתם : « et voyez (choisissez) parmi les fils de votre maître celui qui est bon et droit ».

Enfin remarquer ישר avec עם : « devant » 1 R. 3^{6}: כאשר הלך לפניך באמת ובצדקה וברישרת לבב עמך. De même avec לפני. 2 Chr. 31^{20}.

(4) Gn. $24^{8.41.41}$; Num. $5^{19.31}$, 32^{22} ; Jos. $2^{17.20}$; Jud. 15^{3} ; 2 Sam. 3^{28} ; Ps. $19^{13.14}$; Job 10^{14}. Sur 2 Sam. 3^{28}, cf. p. 359.

שברעה ....אלה, עון, elle signifie « être purifié, lavé, innocenté de... », ou les mêmes sens à l'actif.

Ni avec le verbe קדש, ni avec l'adjectif קדוש on ne trouve מן employé dans un sens qui permettrait d'expliquer Job 4[17] par le מן d'origine (1).

קדש Lev. 16[19] signifie : « purifier de » ; il est employé avec le piel de טהר :

וְטִהֲרוּ וְקִדְּשׁוּ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

Quant à Ezech. 48[11] :

לַכֹּהֲנִים הַמְקֻדָּשׁ מִבְּנֵי צָדוֹק

il faut lire ce texte :

לכהנים המקדשם בני צדוק

La racine שלם est employée deux fois avec מִן (Job 21[9] ; Zach. 8[10]). Nous avons dit ailleurs comment il fallait interpréter ces passages (p. 358, n. 3). Elle est employée 2 fois avec מֵעִם (1 R. 2[33] ; Ruth 2[12], — voir p. 358 et 359) ; une fois avec מפני (Ps. 38[4]) : אין שלום בעצמי מפני חטאתי.

תמם employé avec מן signifie généralement : « disparaître complètement de » : Gn. 47[15] : ויתם הכסף מארץ מצרים ; — employé encore au même sens : Is. 16[4] ; Jer. 24[10] (2), 37[21] ; Ez. 22[15] ; Ps. 104[35].

Une seule fois, le מן marque l'origine, la cause : Ps. 73[19] :

תַּמּוּ מִן בַּלָּהוֹת

« Parfait envers, avec, devant,... » se dit עם תמים. Dt. 18[13] :

תָּמִים תִּהְיֶה עִם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ

et encore Ps. 18[24] ; 2 S. 22[26] = Ps. 18[26].

Nous avons étudié l'emploi de מן avec toutes les racines voisines de צדק qui auraient pu donner lieu à une construction analogue à celle qui nous occupe. Nous n'avons trouvé aucun passage qui pût justifier l'explication de cette construction par le מן d'origine. Faut-il néanmoins admettre cette explication et l'étayer tant bien que mal sur Num. 32[22] ou au moins sur Jer. 51[5] ? — Oui, s'il n'y avait pas moyen de donner autrement à Job 4[17] et 35[3] un sens qui répondît au contexte ; non, si l'on peut expliquer autrement ces passages en partant d'un sens connu de צדק et d'un sens connu מן.

(1) Dans 2 Chr. 29[34] : כי הלוים ישרי לבב להתקדש מן הכהנים, le מן est évidemment comparatif et se réfère à יאזרי ל'. Cf. Ex. 29[27] ; Num. 18[29] ; Jud. 17[3] ; 2 Sam. 8[11] ; Ez. 45[1-4].

(2) Avec מֵעַל.

Remarquons tout d'abord que le verbe צדק signifie parfois non pas absolument : « être juste », mais « être dans son droit, avoir raison, se justifier » (1).

Ce verbe est fréquemment employé ainsi dans Job (2) :

9^{15} אשר אם צדקתי לא אענה למשפטי אתחנן

« Même si je suis dans mon droit, je ne pourrai répondre..... »

11^{2} הֲרב דברים לא יענה ואם איש שפתים יצדק

« Le flot de paroles n'aura-t-il pas de réponse ; le bavard aura-t-il raison ? »

13^{18} הנה נא ערכתי משפט ידעתי כי אני אצדק

« J'ai arrangé mon procès ; je sais que je suis dans mon droit » (3).

33^{12} הן זאת לא צדקת אענך כי ירבה אלוה מאנוש

« En ceci tu n'es pas dans ton droit ; je vais te répondre....»

33^{32} אם יש מלין השיבני דבר כי חפצתי צַדֶּקָךָּ

« Si tu peux parler, réponds moi : parle, je veux te donner raison.»

40^{8} האף תָּפֵר משפטי תרשיעני למען תצדק

« Vas-tu violer mon droit, me condamner pour te donner raison ? » (4).

Et à l'hiphil :

27^{5} חלילה לי אם אצדיק אתכם עד אגוע לא אסיר תֻּמָּתי ממני

« Dieu me garde de vous justifier jusqu'à ce que je meure ; je ne laisserai pas échapper mon innocence. »

A ce sens bien connu de צדק ajoutons le sens bien connu du מן comparatif. Avoir raison, droit, *plus que quelqu'un* dans un cas donné, c'est

---

(1) Et par là rejoint le sens arabe de صدق.

(2) Où ce verbe, employé en tout 41 fois dans la Bible, revient 17 fois : 4^{17}, $9^{2\text{-}15\text{-}20}$, 10^{15}, 11^{2}, 13^{18}, 15^{14}, 22^{3}, 25^{4}, 27^{5}, 32^{2}, $33^{12\text{-}32}$, 34^{5}, 35^{7}, 40^{8}.

(3) « Je suis juste » serait plutôt rendu par צדקתי.

(4) Un exemple topique est encore Job 9^{2} : ומה יצדק אנוש עם אל. Quel que soit le sens que l'on donne à עם (voir p. 349, n. 9), il est sûr que צדק signifie ici non pas « être juste », mais « se justifier », puisque dans tout ce chapitre il s'agit de l'impuissance de l'homme à se justifier devant le trop puissant adversaire.

avoir droit, raison *contre quelqu'un* dans ce cas, surtout s'il s'agit d'une discussion où deux adversaires sont en présence. Nous avons vu que ce sens de צדק מן explique parfaitement Hab. 1^{13} (1), Job 32^{2} et surtout Gn. 38^{26}, où on peut dire qu'il est évident. Nous croyons qu'il rend très bien compte aussi de Job 4^{17} : « comment l'homme aura-t-il raison contre Dieu? ». Nous pouvons adopter ce sens, sans avoir rien à changer à ce que nous avons dit sur ce passage au début de cette étude (2).

Et d'abord, toutes les difficultés faites contre le sens comparatif portaient sur la traduction : « l'homme est-il plus juste que Dieu ? », déclaration un peu naïve de l'oracle, cadrant mal avec l'argumentation d'Eliphaz et attribuant à Job ce qui semble avoir été loin de sa pensée ; toutes ces difficultés tombent si nous traduisons « l'homme aura-t-il raison contre Dieu ? ». Nous n'avons plus ici de vérité de bon sens trop évidente, mais le sophisme déprimant que Job combattra chez ses amis et dans son âme. Ensuite, s'il est une chose que Job ait insinuée par ses plaintes, dans le chapitre 3, c'est le droit qu'il revendique contre Dieu qui l'afflige.

Enfin,—et c'est là un point sur lequel nous avons insisté,—la suite de l'argumentation d'Eliphaz, comme aussi l'analogie de 15^{14-15} et de 25^{4-6} demandent que le sens général de 4^{17} soit « l'homme est-il juste devant Dieu ? »(3). Mais remarquons que, pour Job, avoir raison contre Dieu, c'est être juste devant lui ; et l'on comprend que ces deux sens arrivent, dans l'espèce, presque à se confondre (4) ; tout le droit que Job a contre Dieu est fondé

---

(1) צדיק a souvent le sens de « ayant droit, étant dans son droit, dans un cas donné », *cf.* 2 R. 10^{9}.

(2) König (*Lehrg.*, 3, p. 314 § 308 *b*) explique Gn. 38^{26} par le מן de comparaison « denn die Normalität setzt sich aus Factoren zusammen, also : sie hat ein Übergewicht von Momenten der Normalität ». Et ainsi König interprète Job 4^{17}, 32^{2} : « das « gegenüber mir »... ist ja auch nur ein neuer Ausdruck der comparativischen Fassung ».

(3) On pourrait objecter peut-être qu'avec notre explication le parallélisme est moins parfait entre la 1^{re} partie du verset (Job 4^{17}) et la 2^{e} ; mais יטהר ne signifierait-il pas « se purifier », tout comme יצדק signifie « se justifier » ? L'imparfait semble appeler le sens du « fieri », l'*état* de pureté serait mieux représenté par l'adjectif טהור. Le מן aura suivi l'analogie de la première partie. Pour les corrections possibles de cette seconde partie, voir p. 347 n. 2.

(4) Dieu est juge et partie ; il juge la justice de Job : Job en revendiquant ses droits

sur sa justice que Dieu doit reconnaître et récompenser, et dans le procès que Job redoute au chapitre 9 et qu'il finit par réclamer d'une façon si pathétique (31[35]), c'est sa justice, son innocence qui fait le fond du débat.

Ceci posé, rien ne nous empêchera de traduire צדקי מאל de Job 35[2] par « mon droit contre Dieu ».

Nous pensons donc que צדקי מן, dans Job 4[17], 35[2], doit se rendre tout comme dans Gn. 38[26], Hab. 1[13], Job 32[2] et qu'il faut voir dans מן l'acception comparative, acception nuancée sans doute, à cause du sens particulier de צדק « avoir droit », mais que l'on peut ramener aisément à l'acception ordinaire.

En somme. cette explication présente un double avantage. D'abord, elle rend compte de tous les passages discutés, et de la même façon ; tandis que l'explication qui voit dans מן l'origine du jugement et traduit צדק מן « être juste devant » ne rend compte ni de Gn. 38[26] ni de Hab. 1[13], ni de Job 32[2]. — Enfin, avec notre explication, nous n'avons qu'à faire appel à un sens connu de צדק et à un sens connu de מן pour donner de nos cinq passages une version parfaitement conforme à leurs contextes. Il semble, après tout ce que nous venons d'exposer, qu'on ne puisse en dire autant de l'autre système.

---

cherchera à lui faire reconnaître son innocence. S'il arrive à se justifier *contre* Dieu, il aura raison *devant* lui, parce qu'il sera juste *devant* lui.

En ce sens, on peut traduire מִן par « devant » dans 4[17], sans être obligé de le rapporter au מן d'origine

92.06
3422

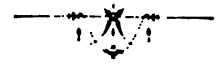
JAN 2 9 1907

ÉTUDES
DE GÉOGRAPHIE ET D'ETHNOGRAPHIE ORIENTALES

PAR

Le P. Henri LAMMENS, S. J.

Extrait des *Mélanges de la Faculté Orientale*
de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth).
II, p. 366-407.



S'adresser au *Bibliothécaire de la Faculté Orientale*
ou à une des Librairies ci-dessous.

PARIS
Paul Geuthner
68 Rue Mazarine

LONDON
Luzac and Co.
46 Great Russel St., W. C.

LEIPZIG
Otto Harrassowitz
11 Querstrasse

1907

ÉTUDES

DE GÉOGRAPHIE ET D'ETHNOGRAPHIE ORIENTALES

ÉTUDES

DE GÉOGRAPHIE ET D'ETHNOGRAPHIE ORIENTALES

PAR

Le P. Henri LAMMENS, S. J.

Extrait des *Mélanges de la Faculté Orientale*
de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth).
II, p. 366-407.

S'adresser au *Bibliothécaire de la Faculté Orientale*
ou à une des Librairies ci-dessous.

PARIS
Paul Geuthner
68 Rue Mazarine

LONDON
Luzac and Co.
46 Great Russel St., W. C.

LEIPZIG
Otto Harrassowitz
14 Querstrasse

1907

ÉTUDES
DE GÉOGRAPHIE ET D'ETHNOGRAPHIE ORIENTALES

PAR LE P. HENRI LAMMENS, S. J.

LE MASSIF DU GABAL SIM'AN
ET LES YÉZIDIS DE SYRIE

La littérature, relative au Yézidis, ou adorateurs du diable, cette mystérieuse peuplade du Ǧabal Sinǧar en Mésopotamie, s'enrichit d'année en année (1). « Il n'existe guère de problème plus intrigant et plus irritant dans l'érudition orientale que celui de l'origine de certaines petites sectes ou religions, qui survécurent à côté de l'islam, entraînant avec elles des débris de toutes espèces de doctrines et de croyances anciennes, telles que le Mandéisme, le Sabéisme, la religion des Yézidis ou celle des Nosairis » (2). Notre intention n'est pas de reprendre aujourd'hui ce problème pour le compte des Yézidis. Non seulement nous supposerons connu leur système religieux, — supposition légitime depuis les excellents travaux parus sur la matière, — mais, laissant de côté la masse de la nation, nous concentrerons notre attention, sur une fraction beaucoup moins étudiée de ce peuple et fixée en Syrie.

(1) Pour la littérature ancienne et moderne relative aux Yézidis, voir les indications bibliographiques dans Ritter, *Die Erdkunde von Asien*, Band IX; J. Menant, dans les sources bibliographiques de son livre *Les Yézidis*; *ZDMG*, LI, p. 592, 593; H. Makas, *Kurdische Studien*, p. 28. Ajoutez-y les intéressantes études du P. Anastase, missionnaire Carme de Bagdad, dans le *Machriq*, 1899; Sam. Giamil, *Monte Singar: Storia di un popolo ignoto* (1900); Von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum persischen Golf*, II, p. 144 (riche littérature); P. Perdrizet, *Documents du XVII^e siècle relatifs aux Yézidis*, dans le *Bulletin de la Société de Géographie de l'Est*, 3^e et 4^e trimestres, 1903.

(2) Carra de Vaux, *Avicenne*, p. 61, dans la collection *Les grands philosophes*.

*
* *

Le bassin fermé, dont la ville d'Alep occupe le centre, est limité au Nord-Ouest par la chaîne du Ġabal Sim'ân (1), chaîne qui a donné son nom au caimacamat qu'elle couvre de ses ramifications. La vallée de Ġoûma, où serpente la rivière 'Afrîn, l'*Œnoparas* (2) des anciens, la sépare des contreforts orientaux de l'Amanus. Le Ġabal Sim'ân forme une sorte de plateau d'environ 95 kilomètres carrés de superficie et d'une hauteur moyenne de 500 à 550 mètres. A l'Orient, il émerge à peine du système de collines basses, ondulant la plaine d'Alep. Vers l'extrémité Sud-Est du massif, un piton rocheux, couronné par la blanche coupole d'un sanctuaire musulman (3), le Śaiḫ Barakât (839 mètres), en marque le point culminant.

Au point de vue oroplastique, il est difficile de se représenter, même dans l'orographie de Syrie aux formes si peu variées, un ensemble plus monotone que le système du Mont S^t Siméon. Du côté de la vallée du 'Afrîn, la chaîne s'élève rapidement et atteint sans paliers ni terrasses sa hauteur moyenne. A partir de là, c'est une étendue de terrains presque plats, à peine ondulée, plaquée de distance en distance de maigres plantations d'oliviers, de vignes et de figuiers. Il faut mentionner en particulier, vu la rareté du fait, le petit bois sacré de Kîmâr (4), l'oasis de Baṣoûfân,

---

(1) Ainsi appelé du nom de Saint Siméon Stylite. Cf. Yâqoût, II, 305; III, 164. Les chroniqueurs arabes, contemporains des Croisades, l'appellent plus fréquemment *Laṯloûn* ou *Laṯloûl* (Cf. Yâqoût et Kamâl ad-dîn).

(2) Οἰνοπάρας (Strabon, XVI, c. 2, n. 8). Je n'ai pu retrouver dans les sources les formes latines *Uphrenus*, *Ufrenus* (cf. Baedeker), si intéressantes parce qu'elles attestent l'ancienneté du nom actuel. A côté de *'Afrîn*, M. Perdrizet cite aussi (*Documents*, p. 439, n. 2) la prononciation *Efrîn*, je ne sais sur quelle autorité. Cette dernière me demeure inconnue.

(3) Ce śaiḫ Barakât, dont j'ignore d'ailleurs le *curriculum vitae*, m'a tout l'air d'avoir été planté là-haut, bien au-dessus de Qal'at Sim'ân, pour contrebalancer la vogue du stylite chrétien, et aussi celle du sanctuaire de *Madbachos*, la vieille divinité araméenne. Cf. Clermont-Ganneau, *RAO*, IV, p. 164; *EAO*, II, p. 35, etc.

(4) Consacré à śaiḫ Ġom'a, le śaiḫ *Vendredi*, encore un illustre inconnu. Comp., dans les littératures classiques, les noms de *Sabbaticus*, *Dominicus*, Κυριακός, etc.

les versants boisés du wâdi voisin de Dairet 'Azzé et la belle vallée comprise entre cette dernière localité, Refâḍi et les sommets couronnés par les restes imposants de Qal'at Sim'ân.

Près des ruines de Klôté ou Kalôté (1), les notes manuscrites du P. de Fonclayer signalent « une magnifique futaie de chênes verts, de sycomores et de caroubiers, qui a pu librement se développer sous la protection du sanctuaire musulman de Scheik Kassâb, auquel elle appartient ». A Ṣorqania Miss Gert. L. Bell a également rencontré quelques arbres (2). En dehors de ces points, le Ǧabal Sim'ân compte parmi les régions les plus dénudées de la Syrie. La monotonie du plateau est quelque peu coupée par un réseau de vallées ou plutôt de rigoles peu profondes, à pente presque insensible, servant à l'écoulement des pluies hivernales. Ces rigoles affectent des directions variées et ont parfois plusieurs kilomètres de longueur. L'ensemble produit l'impression d'un océan de calcaire grisâtre, dont la surface houleuse se serait brusquement figée (3). Par endroits, la croûte calcaire en se rétrécissant a cédé la place à d'étroits sentiers, pistes raboteuses et glissantes, seules voies de communication en cette âpre contrée, où l'on éprouve constamment la sensation de marcher sur des cendres pétrifiées. Ailleurs, le sol dur et pierreux, décomposé par les eaux pluviales, est recouvert d'une mince couche de terre végétale, où poussent de maigres récoltes. Plus rarement, les dalles grises, faisant saillie, retiennent entre elles des pans d'humus, « conservent son humidité et jouent ainsi le même rôle que les blocs de lave du Ḥaurân » (4). Un peu partout, dans les interstices des pierres, un gazon très fin offre, depuis les premières pluies de l'hiver jusqu'au commencement de l'été, des pacages recherchés. Point de sources ; mais, dans les ruines, de nombreux puits, de belles et vastes citernes, œuvres de l'ancienne population.

(1) Je ne puis vérifier l'orthographe arabe de ce toponyme.

(2) « A few trees ». *The Desert and the Sown* (1907), p. 281-82.

(3) Maundrell parle également « de ces montagnes qui ne font voir que de grands rochers tout nus, sans la moindre apparence de terre... On dirait en les regardant que la nature a tiré toutes les pierres de la plaine et qu'elle les a entassées sur cette montagne». *Voyage d'Alep à Jérusalem*, trad. franc., p. 4. Le P. Poiresson S. J. signale également « ce grand désert qui ne porte rien que des pierres ». Relation manuscrite de 1653.

(4) R. Dussaud, *Rev. archéol.*, 1896[1], p. 331.

Le G. Sim'ân n'a pas toujours dû présenter l'aspect austère que nous lui voyons de nos jours. De nombreuses et intéressantes ruines, datant de la période gréco-chrétienne (1) achèvent de lui donner un aspect des plus caractéristiques. Merveilleusement conservées, elles témoignent éloquemment de la prospérité passée. A cette population, qui élevait de superbes temples à son Dieu, qui ornait ses maisons d'élégantes colonnades, de balcons, de linteaux sculptés, la terre offrait sans doute des ressources (2), qu'elle refuse maintenant aux quelques centaines de Yézidis, errant dans ces ruines. Ici, plus que partout ailleurs, le déboisement progressif a produit des conséquences désastreuses : il a dépouillé le sol de sa précieuse couche d'humus, cachant jadis l'affreuse nudité de ces montagnes.

Pour expliquer la brusque disparition de ces centres florissants, un explorateur sagace et érudit, M. Van Berchem, incline à y voir « le produit exclusif de l'hellénisme ; ils disparurent avec lui. Ils servaient de séjour temporaire aux classes aisées des grandes cités gréco-syriennes, sortes de *sanitaria,* fréquentés surtout pendant la saison chaude » (3).

Pas plus qu'à M. R. Dussaud cette explication ne nous paraît suffisante. Bercea et Antioche, les seules cités gréco-syriennes, dont il puisse être question ici, sont trop éloignées : la première d'une journée, la seconde du double au moins. Fixée au centre du cirque, formé par les hautes et fraîches montagnes du Silpius, du Casius et de l'Amanus, la population d'Antioche ne pouvait éprouver le besoin d'établir des sanatoriums sur les lointaines et plates collines du mont S^t^ Siméon ; pas plus que les habitants de la *Riviera* et des plages du midi de la France ne songent à aller hiverner à Avignon ou à Orange. Quant à Bercea, elle devint une grande ville, lorsque, sous les Arabes, elle répudia définitivement son nom hellénique ;

(1) Cf. de Vogüé, *Syrie centrale*: *Architecture religieuse et civile* ; M. Jullien S. J., *Sinaï et Syrie.*

(2) Témoin les grands pressoirs et autre matériel d'exploitation agricole dont on retrouve les restes.

(3) *Journ. Asiat.*, 1895², p. 501. Cette explication a été reprise depuis par M. Speck dans son *Handelsgeschichte des Altertums*, précieuse compilation, mais où malheureusement les sources ne sont jamais indiquées.

encore lui fallût-il attendre la décadence de Qinnisrîn, l'antique Chalcis (1). Et puis, ne l'oublions pas, à l'exception du piton isolé du Ǵabal Barakât, le plateau du Ǵabal Sim'ân domine de cinquante mètres à peine le niveau de la plaine d'Alep. En arrivant de cette ville, la montée paraît insensible. A tant que de se déplacer, la population trouvait mieux et aussi près dans les montagnes de Kyrros (2).

Les localités du Ǵ. Sim'ân ont dû exister avant l'expansion de la culture grecque; «car les noms de lieux ont une tournure araméenne très nette. Du II^e^ siècle de notre ère jusqu'au VII^e^, cette contrée, araméenne par excellence, fut convertie à la langue grecque, puis à la religion chrétienne» (3); à cette dernière surtout, car, ici plus encore que dans le reste de la Syrie, l'évolution linguistique s'opéra surtout à la surface. «Ce mouvement correspondait à la paix romaine, c'est-à-dire à un accroissement de la richesse publique, et l'on vit les villages se transformer en petites villes aux maisons admirablement bâties sur un type élégant».

M. Van Berchem (4) constate l'absence — à part de nombreuses églises — d'édifices publics et d'inscriptions importantes. Cette absence nous paraît une nouvelle preuve du caractère profondément araméen de l'ancienne population. Les Syriens hellénisés d'Antioche auraient éprouvé le besoin de créer des bains, des gymnases, des théâtres et de les orner d'inscriptions profanes et bavardes. Sur les linteaux de leurs basiliques et de leurs demeures d'une sobre élégance, les indigènes (5) du Mont S^t^ Siméon se bornent à inscrire des symboles chrétiens et parfois un texte, attestant l'ardente foi des bâtisseurs.

Et maintenant, comment expliquer l'exode d'une population, ayant

---

(1) De nos jours de rares Alépins se laissent tenter par les maigres jardins et la salubrité de Baṣoûfân. Cf. Gert. Lowthian Bell, *The Desert and the Sown*, p. 271.

(2) On y rencontre des arbres et de l'eau courante.

(3) *Journ. Astat.*, loc. cit.

(4) *Journ. Astat.*, loc. cit.

(5) A moins de penser aux grands propriétaires terriens d'Antioche. Comparer les brûlantes exhortations que leur adressait. S^t^ Jean Chrysostome: « Elevez des églises à la place des bains. *Que personne n'ait une terre sans église...* Fournissez en même temps la somme nécessaire à l'entretien d'un prêtre, d'un diacre. Dotez comme votre fille cette église » (*In Act. Apost.*, 18).

laissé des preuves d'une activité aussi intelligente, d'un tel attachement au sol natal ? Pourquoi avoir déserté une région où elle avait trouvé cinq siècles de prospérité ininterrompue, — prospérité attestée par son activité architecturale et ses goûts artistiques ? Quand on a faim, quand on porte le souci déprimant du lendemain, on n'élève ni des palais, ni des temples, comme nous le voyons ici.

On voudrait retrouver dans l'histoire de cette période le souvenir de quelque cataclysme, d'une révolution politique ou physique, pour y chercher la solution du problème. Si l'admirable conservation des ruines « rappelle involontairement le désastre de Pompéi » (Van Berchem), il ne peut être question d'endosser à un phénomène analogue la responsabilité de cette situation. Un cataclysme n'eût pas épargné les monuments. On en retrouve beaucoup debout, à peine effleurés par la main du temps.

D'autre part, on observe que la dernière inscription datée est de l'année 565. « Peu après, dit M. de Vogüé, tout s'arrête ; on ne bâtit plus ; la population elle-même paraît avoir brusquement abandonné ces montagnes ». Notre inscription de Kîmâr obligerait à reculer de plus d'un demi-siècle la date de 565, si on pouvait avec certitude la rapporter à l'ère chrétienne (1). D'après M. Van Berchem, « l'émigration a pu être graduelle, comme le déclin de la civilisation grecque ; elle a peut-être commencé dès le VI^e^ siècle, à la suite de l'invasion persane ». Mais il faudrait d'abord prouver, que cette invasion (2) a pénétré dans le Ǵ. Sim'ân. Il reste alors, et c'est l'opinion de M. de Vogüé, que « cette révolution subite ne peut avoir été amenée que par l'invasion musulmane » (3).

« Sans vouloir décharger les Arabes d'une accusation, qui paraît trop fondée » (Van Berchem), nous pensons que la conquête musulmane a seulement précipité la décadence (4), commencée dès le VI^e^ siècle, vers la

---

(1) Voir notre *Appendice*.

(2) Celle-ci, il est vrai, obtenait le même résultat en atteignant les centres helléniques, dont les établissements du Ǵ. Sim'ân auraient été des dépendances.

(3) *Syrie centrale*, p. 10-11.

(4) La conversion à l'islam n'exemptait pas du « ḫarâǵ » ou contribution foncière, laquelle finit par devenir extrêmement lourde. Beaucoup des « nouveaux convertis, surchargés par les exigences du fisc, avaient préféré abandonner leurs terres pour s'établir

fin du régime byzantin. Ses effets désastreux se firent sentir dans la montagne de S[t] Siméon, comme dans le reste de la Syrie : dans l'Emésène par exemple et dans le Ḥaurân, où, vers la même époque, les inscriptions deviennent plus rares et finissent par faire défaut. Si depuis lors « la population cesse de graver des inscriptions grecques, c'est que le grec était une langue étrangère dont on faisait parade, mais qu'on utilisait de moins en moins en dehors des rapports avec l'administration. Il ne faut pas tirer de ce fait, normal en somme, une conséquence politique trop rigoureuse » (1). Tout s'explique : la manie des inscriptions est une importation hellénique (2). Aussi vaniteux, sans être aussi loquace que le Grec, le Syrien, servi par un idiome plus raide, cède moins facilement à la tentation de faire parler la pierre ou le bronze ; essentiellement polyglotte, il trouvait dans une épigraphe grecque l'occasion d'étaler ses connaissances linguistiques et de flatter le régime impérial. Quand les Ṣafaïtes deviennent sédentaires, en d'autres termes reconnaissent définitivement le pouvoir romain, les inscriptions ṣafaïtiques s'arrêtent ; désormais les textes « sont rédigés en grec, d'ailleurs barbare » (3). La manie épigraphique s'arrêta d'abord pendant l'invasion persane ; elle disparut après la conquête arabe : personne n'ayant plus intérêt à afficher des sentiments philhellènes. Prise seule, la rareté des inscriptions grecques prouve non pas qu'on n'ait plus bâti, mais qu'on a moins gravé (4). « On se ralentit de construire, d'autant plus que la population dut diminuer ; mais nous ne croyons pas que cette population disparut brusquement » (5). Elle subsistait encore en ces parages, pendant les Croisades. Les chroniqueurs arabes nous montrent les habitants du

---

dans les villes, où ils vivaient à côté des populations arabes, et servaient comme eux à la guerre, si l'on réclamait leur assistance ». Van Vloten, *Recherches sur la domination arabe*, p. 15. Cette immigration urbaine, conjointement avec la ruine de Qinnisrîn, fit la fortune d'Alep, laquelle trône au milieu d'un vaste désert.

(1) R. Dussaud, *Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne*, p. 78.

(2) Voir à ce sujet les piquantes réflexions de Nöldeke dans *ZDMG*, XXXIX, p. 333.

(3) R. Dussaud, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, p. 109, 169.

(4) De ce fait, assez simple en soi, nous avons jadis tiré un conclusion trop étendue. Cf. *Au pays des Nosaïris*, p. 73 (Extrait de *ROC*, 1900), voir aussi *Byz. Zeitschrift*, 1905, p. 17.

(5) R. Dussaud, *Rev. archéol.*, 1896[1], p. 333.

Lailoûn (1) fuyant devant l'invasion franque. Finalement un traité cède les villages (ḍiâ') de la montagne aux nouveaux conquérants (2). Les annalistes latins — on le verra plus loin — nous ont conservé les noms de quelques-uns de ces casaux.

C'est donc postérieurement à la domination latine en Syrie, à la suite des guerres incessantes (3), qui en amenèrent la fin et dont un des théâtres fut cette marche-frontière, sans cesse disputée entre les belligérants francs et sarrasins, que nous mettrions la dépopulation du Mont S^{t} Siméon. Cette explication, nous le verrons plus loin, cadre assez bien avec l'hypothèse, adoptée par nous pour arriver à fixer le *terminus a quo* de l'arrivée des Yézidis dans la montagne de S^{t} Siméon.

En parcourant le Gabal Sim'ân, mon regretté confrère, le P. de Fonclayer (4) a cru reconnaître «la trace des feux souterrains qui, à une époque très ancienne, auraient été les agents principaux de sa construction actuelle». Nous laissons aux géologues le soin de juger le bien-fondé de cette assertion. Quant à nous, nous n'avons nulle part retrouvé la trace de matières ignées, de pierres basaltiques, rappelant le Wa'r de Ḥoms (5) ou la région du Ḥaurân. Partout la même couche rocheuse, émergeant sous forme de grands blocs ou de dalles plates; «pierre d'une brèche calcaire, grise blanche, un peu cristalline, sonore, très riche en coquillages et facile à travailler. Aussi cette roche, presque aussi belle que le marbre, a-t-elle été employée dans tous les monuments anciens» (6) de la région.

Pourtant, ce qui donne à réfléchir, c'est le piton du G. Barakât, avec sa forme isolée et conique, posée sur une puissante base, s'étalant jusqu'à recouvrir la moitié du massif. Signalons aussi, comme une marque de

---

(1) Le G. Sim'ân.

(2) Kamâl ad-dîn, *Chronique d'Alep*; *Hist. orient. Crois.*, III, p. 594, 525, 627.

(3) On en trouvera le détail dans le même chroniqueur arabe. Au sujet de la dépopulation de la région, on peut encore consulter *American archaeological Expedition to Syria.* — II: A. C. Butler, *Architecture and other Arts*, p. 9-10.

(4) Il a laissé une étude manuscrite sur les Yézidis, composée pendant un long séjour à Alep, il y a une trentaine d'années.

(5) Cf. nos *Notes sur l'Emésène*, p. 43.

(6) Note du P. de Fonclayer, comme les suivantes, empruntée au manuscrit précité.

l'ancienne activité volcanique, les sources thermales de la vallée du 'Afrîn inférieur (1), non loin des versants septentrionaux du Ġ. Sim'ân. Pour l'intérieur du massif, ce qui a pu faire illusion et donner comme le mirage d'un terrain volcanique, ce sont les fentes, les éclats de rochers, observés un peu partout et rappelant les fissures, le mouvement de retrait d'un terrain venant brusquement à sécher.

L'infiltration des eaux, l'intervention des autres agents atmosphériques, activant la désagrégation des roches, ont lentement élargi ces fissures, ces ébauches de failles, transformées avec le temps en un réseau de vallons-rigoles, dont les mailles serrées recouvrent la montagne. Le P. de Fonclayer à noté également un caractère constant dans le soulèvement, qui aurait produit le Ġ. Sim'ân: c'est la direction de toutes les crêtes vers l'Orient. Encore une assertion dont nous devons lui laisser la responsabilité. Exception faite du Ġ. Barakât, le trait dominant dans l'oroplastique du Ġ. Sim'ân, c'est plutôt ce que nous appellerions volontiers le système «tabliforme», c.-à-d. des collines à cimes plates et horizontales. Pour varier, quelques croupes, à peine mamelonnées et si faiblement arrondies qu'elles rentrent plutôt dans le même mode « tabliforme ».

Comme nous avons pu nous en convaincre par nous-même et par les renseignements pris sur place, le Ġ. Sim'ân jouit d'un des climats les plus salubres de la Syrie. L'air y est d'une pureté et d'une sécheresse absolues; les brises de la mer qui soufflent de l'Ouest, déposant le principal de leur humidité sur les hautes crêtes des monts Noṣairis et le reste de la vapeur d'eau étant absorbé par l'atmosphère embrasée des plaines de 'Omq et de Ġoûma. Quant à la chaleur, elle est remarquablement tempérée sur ce plateau, par suite de la persistance des brises marines, soufflant jour et nuit, parfois avec la violence de l'ouragan. Nous leur devons d'avoir pu, à la fin de Juillet, et aux heures les plus accablantes de la journée, sillonner tout le massif, sans être autrement incommodé que par la réverbération du soleil sur les roches unies et calcinées, dont la carapace grise recouvre la surface du plateau.

Le jour où les vallées de l'Oronte et du bas 'Afrîn renaîtront à la vie

(1) Cf. Blanckenhorn, *ZDPV*, XV, p. 60.

économique, le mont S[t] Siméon est appelé à devenir le grand sanatorium, la villégiature favorite des populations, anémiées par le séjour prolongé dans les terres basses et torrides de la région d'Alep et de la vallée de l'ancien Œnoparas.

*
* *

D'après un des *Salnâmeh* ou annuaires du vilayet d'Alep (année 1319 de l'hégire = 1902 de J.-C.), la population du caimacamat du Ġ. Sim'ân se compose exactement de «26 149 âmes: 11 596 hommes, 14 553 femmes, tous musulmans». Dans le plus récent *Salnâmeh*, celui de 1324, le total de la population a baissé jusqu'à 25 001. Au point de vue religieux, il n'y a point de modification: اهالي قضاء عمومًا اسلام, lit-on à la page 367. En récapitulant la situation ethnographique et confessionnelle du vilayet d'Alep, l'annuaire officiel, tout en signalant les groupes chrétiens et juifs, même les اجنبي et les يابانجي, oublie cette fois encore de signaler ceux qu'on a parfois appelés les dissidents de l'islam officiel. Ainsi, il ne mentionne nulle part ni les Druses, ni les Noṣairis, tant dans l'aperçu général que dans les tableaux placés à la fin de chaque sous-préfecture. Or, pour les Noṣairis, ils se comptent par milliers dans le seul caimacamat d'Antioche, où ils forment le fond de la population non-chrétienne. Le Ġabal al-A'lâ renferme également quelques groupes druses, d'ailleurs peu importants (1). Le rédacteur du *Salnâmeh* (2) aurait-il cédé au parti pris, consistant à

(1) Au XVIII[e] siècle, à la suite de persécutions, la majorité des Druses du Ġ. al-A'lâ à émigré vers le Ḥaurân, la Syrie centrale et le Carmel. Le D[r] Moritz (*Mitt. d. Semin. f. orient. Sprachen*, I, p. 130) propose de substituer à l'orthographe *al-A'lâ* celle de *al-'Alâ*. Il pourrait avoir raison; je ne crois pas me souvenir que, sur place, on marque clairement l'*élatf*. Son rapprochement avec les district علاة de Yâqoût (III, 710, 1) me paraît moins heureux. Comme il ressort de la brève description du géographe arabe, علاة n'est pas une montagne, mais une كورة, située à l'Est de Ma'arrat an-No'mân et de la route allant d'Alep à Ḥamâ. Le Ġ. al-A'lâ ou al-'Alâ domine la vallée de l'Oronte et se trouve entre celle-ci et le Ġabal Barîsa. Avec العلاة de Yâqoût il n'a de commun que l'homophonie.

(2) Celui de 1324 se contente (p. 207) de mentionner les Noṣairis dans le conspectus ethnographique du vilayet.

englober sous la rubrique islamite toutes les fractions de sectaires, ne se réclamant ni de Moïse ni du Christ (1)? En réalité, la situation ethnographique et religieuse du Ǵ. Sim'ân est plus complexe que le recueil turc officiel ne le donne à deviner (2).

Parmi les populations fixées dans ce massif montagneux, on distingue la curieuse nationalité des Yézidis. Les Yézidis du Ǵ. Sim'ân se disent originaires du mont Singar en Mésopotamie, centre principal de leur nationalité. Rien ne défend de les croire sur parole. Mais ils peuvent aussi bien avoir été convertis par des missionnaires, venus d'au delà de l'Euphrate; comme ç'a été le cas pour les Noṣairis. Nous les avons interrogés sur l'époque de leur établissement en Syrie. Les plus ouverts parmi eux, c.-à-d. les Qarabâš du village de 'Aršé-wa-Qibâr nous ont répondu: « min qadîm az-zamân », depuis un temps reculé, — réponse habituelle à ces sortes d'interrogations en cet Orient conservateur; mais, par tendance, ennemi des traditions précises. Et pourtant, il faudrait préciser. Malheureusemt, les documents arabes écrits ne font nulle part mention des Yézidis syriens.

Le P. de Fonclayer opine que ces tribus « traversèrent l'Euphrate au temps où une foule de nations, différentes de mœurs, de caractère et d'origine, se partagèrent les débris du brillant empire des Seldjoucides ». C'est peut-être remonter bien haut. Pour nous, nous croyons devoir placer l'immigration yézidie postérieurement aux Croisades. Les écrivains de la Croisade qui ont connu les Druses, les Ismaîlîs et les Noṣairîs ne paraissent

---

(1) Pour les Noṣairis, le fait est certain, le gouvernement les ayant en bloc déclarés musulmans. En revanche, le Salnâmeh enregistre les 4 à 500 « Qibṭ » ou Bohémiens du vilayet. Pour ces derniers, un décret récent oblige de les astreindre à l'islam et au service militaire. Cf. *Ma'loumât*, 26 Août 1902. Aussi le Salnâmeh de 1324 n'enregistre-t-il plus que seize نفوس, tous mâles (cf. p. 250, 510).

(2) La géographie de Vital Cuinet néglige également de mentionner les Yézidis du vilayet d'Alep. Cette omission ne nous étonne pas dans cette publication d'une aussi faible valeur scientifique. (Cf. *Machriq*, 1899, p. 551 ; *ZDPV*, XXIII, p. 14-15; *MFO*, I, p. 244). Il est plus surprenant de voir les auteurs de: *Les puissances étrangères dans le Levant, en Syrie et en Palestine*, MM. Verney et Dambmann parler de « l'ouvrage désormais classique de Vital Cuinet » (p. VIII et 181). Dans un des derniers numéros de la *Revue des deux Mondes* (1er Avril 1907), il est encore question du « consciencieux Vital Cuinet ».

pas avoir soupçonné l'existence des Yézidis. Et pourtant, les Francs possédèrent nombre de casaux, dans la région actuellement occupée par ces sectaires (1).

Nous avons proposé plus haut de placer l'exode définitif de l'ancienne population du mont S[t] Siméon à la suite des guerres, qui mirent fin aux états latins de Syrie. Au XIV[e] siècle, l'auteur (2) du *Ta'rîf fil-moṣṭalaḥ aš-šarîf* (p. 181) mentionne le Ǧ. Sim'ân parmi les gouvernements dépendant d'Alep. Il devait encore être habité. Barhebraeus (3) a déjà connaissance de leur présence en Syrie. Il les rattache aux Manichéens, expulsés de Perse : réfugiés en Syrie, ils y auraient occupé les monastères abandonnés; eux et leurs femmes portent des habits noirs : tous détails s'appliquant exactement aux Yézidis. Mais, pour les provinces ciseuphratésiennes, rien n'autorise à mettre cette immigration sous le règne de Justinien. Le texte de Barhebraeus mentionne *in globo* l'expulsion de la Perse des Manichéens et leur dispersion dans les pays voisins. En ce qui concerne les Yézidis, la connexion est arbitraire et les faits nous paraissent antidatés : l'origine de la secte et la ruine des monastères syriens étant postérieures à l'islam. Du texte de Barhebraeus nous retenons seulement leur établissement en Syrie antérieurement à l'époque, où le célèbre *mafriân* jacobite écrivait. Il n'a pu inventer le fait matériel, facile à constater pour un observateur

---

(1) « L'on trouve aussi [dans le Ǧ. Sim'ân] des restes d'armoiries sculptées sur les portes de quelques églises, appartenant probablement à des fiefs seigneuriaux ; mais ces sculptures sont tellement usées par le temps, qu'il est impossible aujourd'hui d'en reconnaître les émaux et même souvent les pièces » (de Fonclayer). Ces armoiries franques ne sont peut-être que des rosaces, dont tous les linteaux de portes d'époque chrétienne étaient ornés, « et spécialement d'une variété de rosace portant le symbole chrétien. A l'époque musulmane on revint aux rosaces primitives » (R. Dussaud). Il faudrait en finir avec la légende des « croix de Malte » que des touristes signalent un peu partout dans la Syrie du Nord et du Centre. Ce sont de simples croix byzantines. Pour les types, extrêmement variés de ces rosaces, voir H. C. Butler, *op. sup. cit.*, p. 33.

(2) Sur son travail, voir nos *Correspondances diplomatiques entre les Sultans Mamlouks d'Egypte et les puissances chrétiennes*, p. 4 (Extrait de *ROC*, 1904).

(3) *Chronicon ecclesiast.*, I, col. 219-221. A la col. 221, les éditeurs ont été embarrassés par la mention de « Aboû Rahian (sic), savant persan de Bairoûn ». Il n'est autre que le célèbre Aboû Riḥân Al-Bairoûnî.

ayant comme lui habité le Nord de la Syrie ; seulement il s'est égaré en le rattachant à l'expulsion des Manichéens sous Justinien.

C'est donc vers le XIII[e] siècle que nous placerions l'arrivée au Ǵ. Sim'ân des premiers colons yézidis ; probablement à la suite d'une de ces luttes intestines ou d'une violente persécution, dont leur histoire offre plus d'un exemple. A ces populations, amies du secret, condamnées à l'isolement par suite de leur faiblesse numérique et de leurs croyances spéciales, le Ǵ. Sim'ân offrait son massif désert, ses villes mortes et sa position écartée, loin des grands centres et des routes fréquentées. Ils se réfugièrent, après la traversée de l'Euphrate, sur ce plateau abandonné, dont personne ne songeait à leur disputer la possession. L'indifférence des écrivains musulmans pour les sectes hétérodoxes explique le silence à leur sujet des rares documents arabes de cette période. La situation change avec le XVI[e] siècle, avec l'établissement de missions et de colonies européennes à Alep. Depuis lors, leur présence dans le Ǵ. Sim'ân est fréquemment attestée (1), et rien ne permet de supposer qu'elle y fût alors de date récente.

Actuellement, les Yézidis de Syrie se divisent en deux tribus principales : celles des Qarabâš et des Śarawanlîs. D'après les notes du P. de Fonclayer, la moins nombreuse, celle des Qarabâš, formerait une sorte de tribu lévitique. Toujours habillés de vêtements sombres, d'où leur nom de Qarabâš, *têtes noires*, « ils ne peuvent se marier en dehors de leur caste, sous peine de perdre leur rang. Leur vie est très austère, ils couchent toujours sur la terre nue ; ils ne peuvent se couper ni se tailler la barbe et les cheveux et doivent se priver à tout jamais du bain, l'un des plus grands besoins comme l'une des plus grandes jouissances pour les Orientaux. Il ne leur est pas permis de tuer aucun animal, et lorsqu'ils veulent manger un mouton ou une poule, ils sont obligés de recourir à des personnes étrangères à leur caste. Le peuple, qui les respecte beaucoup, conserve comme des reliques les vieilles pièces de leurs habits noirs. Le serment le plus solennel que puisse faire un Yézidi, c'est de jurer par cet habit et par la tête de ceux qui ont l'honneur de le porter. Ce serait un crime énorme

(1) Cf. Febvre, *Théâtre de la Turquie*, p. 368 ; J. Besson, S. J. *La Syrie sainte* (éd. Carayon, 1862), p. 50 : cet auteur les appelle « Schamsies ». Voir plus loin.

que de pleurer la mort de celui qui porte un habit noir; ce jour au contraire doit se célébrer par des festins et par des réjouissances » (1).

Les mêmes renseignements m'ont été répétés à Alep par d'anciens propriétaires de villages yézidis : partant bien placés pour connaître les mœurs de ces sectaires. Malgré cette unanimité, nous n'oserions en garantir l'entière exactitude. Pendant les quatre jours, passés au milieu des Yézidis, tout ce que nous avons pu constater, c'est la couleur des vêtements plutôt sombre et la tendance à éviter dans leur habillement les teintes trop éclatantes, sans s'interdire pourtant complètement le blanc. Comme nous logions, à 'Arŝé-wa-Qibâr, chez un des principaux Qarabâś, nous y avons observé, comme dans les autres maisons indigènes, d'énormes piles de matelas et de couvertures et le propriétaire n'éprouvait aucun scrupule pour en faire usage, tout comme nous. Nous n'avons pas été non plus témoins d'honneurs spéciaux, rendus par les Śarawanlîs, dont nous traversions les villages ou les campements, à leurs coreligionnaires Qarabâś. A notre arrivée chez les premiers, le Qarabâś qui nous accompagnait était traité par eux sur le même pied que notre moucre chrétien et notre guide le Kurde Râŝô (2), un musulman sunnite.

Les Śarawanlîs occupent les plateaux supérieurs et les vallées du Ġ. Sim'ân ; les Qarabâś habitent de préférence la Ġoûma et les pentes, qui dominent cette vallée. Au point de vue administratif, les uns et les autres relèvent des caimacamats de Ġ. Sim'ân et de Killis . Dans ce dernier, ils occupent surtout la moudirié de Ġoûm (Ġoûma). Voici une liste des villages, actuellement occupés par les Yézidis. Elle a été dressée d'après les renseignements, pris à Alep et à 'Arŝé-wa-Qibâr, ainsi que d'après les notes du P. de Fonclayer. Sur la plupart de ces localités on peut rééditer la remarque de M. Chapot à propos de Kîmâr : « aucune carte ne l'indique » (3).

---

(1) Cf. *Machriq*, 1899, p. 654, 731.

(2) Abréviation pour « Raŝîd » , particularité linguistique d'origine kurde. Cf. Lidzbarski, *Ephemeris für semit. Epigraphik*, II, p. 11.

(3) *Bull. de corr. hell.*, 1902, p. 184.

VILLAGES YÉZIDIS

BAŚAMRA — La première syllabe *ba* est l'abréviation bien connue de *bait*, maison. Comparez plus loin Baṭoûfân.

BARAD (1) — On entend aussi *Baradé :* pas de maisons fixes ; mais cinq à six tentes seulement, fixées dans les ruines (2). La forme *Baradé* بَرَدَة rappelle la localité بَرَدَى, comme écrit Yâqoût (I, 558, 5) مَن قُرَى حَلَب من ناحية السهول. A proprement parler, Baradé se trouve encore dans la montagne, mais à une très faible altitude. Comparez plus loin قُرزاحِل, également rattaché par Yâqoût au عُنق ou à la plaine de Ġoûma, dont Baradé n'est pas plus éloigné. J'incline donc à identifier notre Baradé avec بَرَدَى du géographe arabe.

BAṬOÛFÂN بطوفان — Orthographe garantie par la transcription arabe, accompagnant la liste Fonclayer, et aussi par la graphie *Betofan* (3) des documents médiévaux. Seule la forme بطوفان a pu donner *Betofan* en transcription. Actuellement on prononce Baṣoûfân, comme si le mot se décomposait en B + ṣoûfân, « amadou ». C'est naturellement l'orthographe, adoptée par le Salnâmeh de 1324 (4). De 30 à 40 maisons bien bâties, le plus florissant village de la montagne : à identifier avec le casal *Bussadan, Buffadan, Barsoldan.* (Cf. Rey, *Colonies franques*, p. 336 ; Röhricht, dans *ZDPV*, X, p. 224, 263, note 26).

---

(1) Chez les voyageurs, on rencontre habituellement *Bardd* ou *Brdd* avec *alif*, et j'ai cru d'abord entendre cette lettre de prolongation. Pourtant les formes بَرَدَة et بَرَدَى prononcent en faveur d'un *a* bref.

(2) Cf. Gert. L. Bell, *op. sup. cit.*, p. 283.

(3) *ROL*, III, p. 46, n. 14.

(4) Nous le désignerons désormais par la sigle *S.* Signalons dès maintenant l'orthographe déplorable de ce recueil. Ainsi Martaḫwân مَرْتَخوان (cf. nos *Notes de Géographie syrienne*, dans *MFO*, I, p. 242) est devenu معرة الاخوان. Cf. *S.*, p. 313). Des toponymes s'y trouvent répétés deux fois et même attribués à des moudiriés différentes.

Ború Kai — Voir la carte de R. Kiepert (1).

Kafar Nabô — Une seule maison habitée (cf. *Bull. de corr. hell.*, 1903, p. 180). Ce village (2) est déjà cité par les auteurs arabes. (Cf. Yâqoût, II, 305 ; IV, 291).

Ború al-Qâs — Et non « Bordj el-Hâss » (Jullien, p. 237) ni برج الغاز (*S.*).

Kebbâsîn كباسين — Avec K (et non ق) d'après la transcription Fonclayer, vérifiée par nous à Alep. Je ne la retrouve pas sur les cartes, mais il faut la distinguer de « Tall Qabbâsîn » à placer au N.-E. d'Alep, entre cette ville et Bizâ'a. Cf. Yâqoût, I, 869 ; Kamâl ad-dîn : *Hist. or. Croisades*, III, p. 579, 634 et 708 (où la signification de *Wâdi* est rapportée à cette dernière localité) ; Rey, p. 321. Dans cette même direction, la carte de R. Kiepert enregistre une ruine « Kubbessîn », occupant probablement l'emplacement de Tall Qabbâsîn (قبابسين) . Le *Kbeshîn* de G. L. Bell (p. 273) répond à notre Kebbâsîn. Le *Salnâmeh* écrit également كباشين (caimacamat de Ǵ. Sim'ân).

---

(1) Carte de Syrie, jointe à l'ouvrage de Von Oppenheim, *Vom Mittelmeer*. Nous y renverrons fréquemment. Celle qui accompagne le récent ouvrage de Gert. L. Bell, *The Desert and the Sown* a utilisé les dernières corrections de R. Kiepert. Je n'y ai découvert aucun toponyme nouveau ; la relation de voyage au contraire contient plusieurs noms nouveaux.

(2) M. Chapot y a trouvé sa dédicace à Σείμιος. Ce dieu rappelle Salmân, occupant, comme lui, le dernier rang dans une triade, celle des Noṣairis. Le culte de Simios était répandu dans la Syrie, spécialement dans la vallée de l'Oronte, comme l'atteste le bas-relief, trouvé par nous à Ḥoms. Personne n'a essayé jusqu'ici d'expliquer pourquoi les Noṣairis ont voulu compléter leur triade par l'adjonction de Salmân, un Persan obscur, demeuré toujours étranger à la Syrie. L'influence de la Śi'a pourra paraître insuffisante. Une certaine similitude de nom, la survivance du souvenir de Σείμιος favorisèrent sans doute cette vogue. Cf. F. Cumont, *Les Religions orientales dans le Paganisme romain*, p. 149; R. Dussaud, *Notes de Mythologie syrienne*, p. 107, etc. ; Lammens, *Les Noṣairis furent-ils chrétiens ?* (dans *ROC*, 1901, p. 42). Le rapprochement avec Σελαμάνης se présente d'une façon encore plus séduisante. Ce dieu faisait-il partie d'une triade divine ? Cette hypothèse ne me paraît pas exclue. La dédicace du Śaiḫ Barakât, fruste au début, contenait peut-être avant Μάδβαχος et Σελαμάνης un troisième titulaire, complétant la triade des Θεοὶ πατρῷοι. Cf. Clermont-Ganneau, *EAO*, II, p. 35 et suiv. ; *RAO*, IV, p. 164. Je ne me dissimule ni la hardiesse de ces rapprochements, ni surtout combien ils affaiblissent notre théorie de l'origine chrétienne de la triade noṣairie.

KÎMÂR 25 à 30 maisons bien bâties ; à moitié yézidi (1).

KAUKABÂ A moitié yézidi ; le casal *Cuccava* des Croisés (cf. Rey, *Colonies*, p. 336 ; *ZDPV*, X, p. 224). Il serait risqué de songer au كوكبى de Aḫṭal (*Divan*, 99, 3). Cette dernière localité devait appartenir à la Syrie centrale (2), sinon à la Mésopotamie ; notre *Kaukabâ* se trouve dans la Ġoûma ; *S.* écrit كوكبه et l'énumère parmi les localités de la moudirié de Ġoûm (= Ġoûma), caimacamat de Killis.

FAFARTÎN G. L. Bell (p. 274, 282) y signale aussi des Yézidis.

ṢOÛĠÂNA صوغانا *S.* écrit صوغاى .

ṢORQANAIÂ Ou Ṣorqanié (صرقنية). G. L. Bell (p. 281) écrit *Surkanyâ*.

YÂ'IR Marqué par le seul Fonclayer ; inconnu à Alep et aux Yézidis. Serait-ce « Yâkir » (Blanckenhorn) entre Ma'arra et Kafr Basîn ? *S.* n'enregistre rien de semblable (3).

ZOÎQ AL-KABÎR (4) « Hameau de quatre à cinq masures, faites en vieux matériaux et d'autant de tentes » (Jullien, p. 235).

ZOÎQ AṢ-ṢAĠÎR *S.* connaît seulement الكبير (sic) ذوق .

TURUND A moitié yézidi ; تُرُنْد ou طُرُنْد (5) ? *S.* écrit طورندة (moudirié de Ġoûm). Peut-être Ṭoranda, nommé par Michel le Syrien (6), immédiatement avant Ġorġoûm, la capitale des Mardaïtes, donc dans la région de l'Amanus et vers la Cilicie, où Théophane semble également localiser son Τάραν-

(1) Le casal *Ctmas* des Croisés (*ZDPV*, X, p. 263) ? Voir à la fin de ce travail les textes épigraphiques découverts en ce village.

(2) Comme Ḥomṣ et Ġadar, cités quatre vers plus haut, Aḫṭal, 98, 4. Yâqoût (IV, 328) se contente ici de renvoyer à notre poète.

(3) Sinon باعت المدس (caimac. de Ġ. Sim'ân), ou ماير près d'Alep.

(4) Dans sa *Liste arabischer Ortsappellativa* (*ZDPV*, XXII, p. 51), Socin révoque en doute la signification de « town or ville » assignée à ce terme par les *Name-Lists* du *Survey* anglais de la Palestine. Cette signification est incontestable et se trouve dans les Zoûq (pluriel *Aswâq*) du Kasrawân (Liban), fondées jadis par des Turcomans. Cf. Dowaihi, *Histoire des Maronites*, p. 125, et, dans Guérin, *Galilée*, deux localités du nom de « Zoûq », dans la dépression du lac de Ḥoûlé.

(5) Entre Qirik Ḫân et Ġisr Mourâd-Paša, R. Kiepert marque un « Ṭerun».

(6) *Chronique*, II, p. 479.

τον (A. M. 6193). Ce dernier et Ṭoranda sont distincts, croyons-nous, de طرندة, localité d'Arménie (Balâḏorî, *Foṭoûḥ*, 185, 186 ; Yâqoût, III, 534).

ŚÂDIR شادر — Ou *Śiḥ ad-dair*, dont Śâdir serait la contraction kurde (1) ; compte seulement quelques maisons de Yézidis ; moudirié de Ġoûm (*S.*).

QOGOÛMÂ قجومى — A moitié yézidi ; peut-être قوجهان, moudirié de Ġoûm (*S.*).

'ARŚÉ-WA-QIBÂR — Exclusivement habité par des Qarabâš ; une cinquantaine de maisons et de tentes, il serait formé de la réunion de deux villages *'Arśé* et *Qibâr* (*S.* écrit عرشه قبار sans ر), d'où son nom. Nous croyons y retrouver *Arcicant* des sources franques (cf. Rey, p. 330), casal apporté en dot à Pons, comte de Tripoli, par Cécile, veuve de Tancrède. Se rappeler que le Lailoûn (ou mont S^t^ Siméon) fut conquis par Tancrède. Cf. *Hist. or. Crois.*, III, p. 594 (2).

QAṬMÂ قطما — A moitié yézidi.

QAṢṬAL — Près de Ma'arrîn ; indication topographique fournie par les Yézidis, ce village ne se trouvant pas sur les cartes. On écrit plus souvent قسطل, nom fréquent dans la toponomastique syrienne (3).

SINKÂN — Situation inconnue.

ĠOUMKÉ — Dans la Ġoûma ; pas enregistré par *S.*

FAQÎRÂN — » » » , près de Śaiḫ 'Abdarraḥmân, le long de la chaussée Alexandrette-Alep.

---

(1) D'après Jullien (p. 234) « chaque village a un nom turc et un nom arabe ». Śâdir = Śiḥ ad-dair est le seul exemple de ces doublets que nous connaissions.

(2) Près de 'Arśé-wa-Qibâr se trouve *Kersen* (le كرسان طاش de *S.*, le *Hersen* des Croisés, méconnu par Röhricht, *Geschichte des ersten Kreuzzuges*, I, p. 105, note 6). Tout près, il faut chercher *Balena* ou le *Vadtun Balenae* (Rey, p. 331), confondu par Röhricht (*ibid.* et 132, note 1) ; même confusion dans *Hist. arḿen. Croisades*, I, p. 812, *index* ; et aussi *Bartsan* (peut-être « Bairâm oğlou »). Le *Vadtum Balenae* est probablement un gué du 'Afrîn ; cette rivière coule dans le voisinage. La position est déterminée par celles de *Corsehel* (Qorzâḥil) et *Barsoldan* (Baṭoûfân), lesquels ne s'en trouvaient pas éloignés.

(3) Cf. Yâqoût, IV, 95, 687 ; Maqdisî, 30, 190.

Qorbé	Dans la Ġoûma ; pas enregistré par *S.*			
Kafr Zît	»	»	»	
Forainiyé فرينيه	»	»	»	à moitié yézidi ; orthographe incertaine.
Aboû Ka'b	»	»	»	*Abu Ka'be* de R. Kiepert ; ابو كعبيه (*S.*)

D'après les renseignements, recueillis à 'Arŝé-wa-Qibâr, les établissements yézidis étaient jadis beaucoup plus nombreux (1). En particulier, toute la Ġoûma leur aurait appartenu. La plupart de ces conversions, plus ou moins volontaires à l'islam, ne remonteraient pas au delà d'un demi siècle. On les reconnaîtra dans la liste précédente à la mention : « à moitié yézidi ; quelques maisons de Yézidis ». Voici maintenant une autre liste, contenant le nom d'anciens villages yézidis, devenus musulmans, liste qui ne peut prétendre à être complète . Devenus défiants en me voyant écrire sous leur dictée, les Qarabâŝ de 'Arŝé-wa-Qibâr ont refusé de me fournir d'autres renseignements, soit pour fixer l'orthographe ou la position exacte de ces toponymes. De là, les incertitudes que l'on constatera plus loin.

Villages Yézidis passés a l'islam

Yalangoûz Marqué sur aucune carte ; j'en ignore la situation exacte (2).

Qorzâḥil Beau village avec jardins et une bonne source ; à une heure S.-E. de 'Arŝé-wa-Qibâr. C'est le casal *Corsehel* (*ZDPV*, X, p. 263, n. 26). La localité existe au moins depuis l'an 478 de l'hégire, comme on peut le voir dans Yâqoût (IV, 56). D'après ce dernier : قُرْزاحِل قرية من نواحي حَلَب ثمّ من نواحي العمق . Al-'Omq, c'est la Ġoûma ou la plaine d'Antioche, district auquel Qorzâḥil se trouvait alors rattaché. On peut remonter encore plus haut dans son histoire. Au X^{e} siècle de notre ère, elle a fourni à l'église jacobite deux patriarches. « Qorzâḥil معزاسل du district d'Antioche sur le

(1) La même conclusion se dégage de Perdrizet, *Documents*.

(2) Peut-être ثلاغوز (*S.*) moudir. de Tall Bâŝir (caimacam. de 'Aintâb). Comme on le verra plus loin, cette région a eu et garde peut-être encore des communautés yézidies.

fleuve (1) 'Afrîn » (2) possédait pour lors un beau monastère, où le stylitisme trouvait encore des adeptes. On aurait chance d'y découvrir des restes de l'antiquité, probablement à l'état de débris : le village n'ayant pas cessé d'être habité depuis lors, à cause de ses eaux et de la fertilité des terres avoisinantes. C'était un centre monophysite. Nous en connaissons au moins un autre, Kîmâr, dans le Ǵ. Sim'ân, comme l'atteste son épigraphie jacobite (3). Au lieu de قرناحل, *S.* (4) écrit قورنديل, — beau spécimen de la maîtrise orthographique des scribes ottomans.

BASOÛṬA — Ruines anciennes, qui mériteraient d'être examinées au dire des Yézidis (cf. Kamâl ad-dîn, *op. cit.*, p. 685). « Basût » de R. Kiepert, باسوط de *S.*

BORǴ — Distinct, semble-t-il, des « Borǵ » de la liste précédente et aussi de « Borǵ Haidar » (Jullien, p. 243), le « Burj Haida » (sic) de G. L. Bell. C'est le بورج (sic) de *S.*

KOFAIR — Il appartient à la moudirié de Ǵoûm (*S.*). A l'occident et près d'Alep, la carte de Gert. L. Bell enregistre un « Kfêr Dâ'i » (5), écrit « Kefr Ṭai » par R. Kiepert ; probablement كفر داعل de *S.* (caimac. de Ǵ. Sim'ân).

GAZZAWIYA — Voir les cartes du Nord de la Syrie ; *S.* écrit غزاوى يه.

ǴALAMÉ — *Ǵeleme* de R. Kiepert ; probablement le *Galamo* des Croisés, lequel était situé dans le diocèse d'Antioche.

ISKA ; DEWÂ SOǴANÂKE — Rien à observer sur ces trois villages ; j'en ignore la position exacte. Iska répond peut-être à *Iskân* de *S.* (moudirié de Ǵoûm).

---

(1) Approximativement ; la rivière 'Afrîn coule à une petite distance, dans la plaine de Ǵoûma.

(2) Michel le Syrien, III, p. 121 (550 du texte syriaque), 124 ; comp. Barhebraeus *Chronicon*, I, c. 399, 9.

(3) Voir plus loin l'*Appendice*.

(4) Il signale deux قورنديل : le premier dans la moudirié de Ǵoûm, c'est le nôtre ; le second dans la moudirié de 'Amîq.

(5) Son récit de voyage (p. 288) porte un toponyme « Keifâr », — graphie, qui pourrait

ʿAska	Deux villages de ce nom ; peut-être اشكان غربي et شكان شرقي de *S.* (moudir. de Ġoûm).
Kafr Roûm	Cf. carte de R. Kiepert. Le *Kafr Roûma* (Yâqoût, IV, 288) du district de Maʿarrat an-Noʿmân est situé trop au Sud pour pouvoir être comparé. Cf. H. C. Butler, *op. sup. cit.*, p. 63.
Matîna	Orthographe incertaine (1).
Śarrâ	Comme le précédent, tous deux situés au Nord de la
Kafr Safr	Ġoûma (2) (indication fournie par les Yézidis).

Il est difficile d'évaluer le nombre exact des Yézidis du Ġ. Simʿân. Le P. de Fonclayer parle d'environ « 300 tentes ou feux ». Mais, comme il ressort de la liste des villages dressée par lui, mon confrère ne paraît pas avoir eu connaissance de plusieurs groupes yézidis, établis au Nord de la Ġoûma et de la chaussée Alexandrette-Alep. A un autre endroit des nombreuses notes réunies par lui, je lis que, d'après le livre de Moḥammad Maʿtoûk ibn ʿAlî (3), manuscrit arabe en sa possession, les deux tribus yézidies se composent de 362 familles. Le chiffre global qui nous paraît le plus approcher de la vérité est celui de 3000 individus ; il m'a été confirmé, à Alep, par tous ceux qui ont pu fréquenter les Yézidis.

Le P. Jullien parle « de dix à quinze mille Yézidis, répandus dans le Nord de la Syrie et aux environs d'Alep » (4). L'exagération de cette évaluation globale diminue, si l'on y comprend les Yézidis, établis dans le caimacamat de ʿAintâb. Leur existence m'a été formellement affirmée par les Qarabâś ; mais n'a pas encore été, que je sache, attestée par un écrivain européen. Ces groupes isolés ont été encore plus éprouvés que

---

recouvrir notre *Kofatr*. On y signale « a large population of Kurds », vraisemblablement des Yézidis.

(1) Probablement « Mâtînî » au N.-O. de Qaṭînâ (R. Kiepert). Sur mon carnet on peut lire aussi *Matma*, correspondant peut-être à متمنه de *S.* (moudir. de Ġoûm).

(2) *S.* écrit كفر صفر (moudir. de Ġoûm) et ne mentionne pas Śarrâ.

(3) Auteur et manuscrit me sont inconnus.

(4) *Sinaï et Syrie*, p. 17.

ceux du Ǵ. Sim'ân. La plupart ont passé à l'islam : tels les villages de Ẓâǧe (ظاغه) ouZâǧié, comme écrit le *Salnâmeh* (1) et de Zardaǧom (2), tel encore Saroúǵ (سروج) en Mésopotamie. A Kuśtam (3) pourtant la moitié de la population serait restée fidèle aux croyances yézidies. Pococke (4) a signalé des Yézidis dans la montagne au N.-E. de Séleucie (Souaidié), actuellement peuplée par des musulmans sunnites et des Arméniens. Cette ancienne agglomération yézidie (5) n'a pas laissé de traces. C'est également l'avis de M. Potton, vice-consul de France à Antioche. Les *Documents*, publiés par M. Perdrizet (6), signalent pour le XVII^e^ siècle quinze village yézidis dans les environs de Roûm Qal'a sur l'Euphrate (7). Leur établissement dans ce district doit remonter au moins jusqu'au XII^e^ siècle: le patriarche arménien Nersès ayant alors opéré des conversions parmi eux. La même source indique également des Yézidis à Saroûǵ (8).

Si ces défections ont eu, dans le principe, pour mobiles l'intérêt ou la crainte, ces sentiments auraient fait place depuis, chez les nouveaux convertis, à de véritables convictions, ou mieux à une répulsion très prononcée pour leurs anciens coreligionnaires. Au témoignage des Yézidis eux-mêmes, ces néophytes musulmans sont devenus pour eux les plus incommodes et les plus fanatiques des voisins. « Ils ne veulent plus, me disaient-

---

(1) Moudirié de تلبشار = (تل باشر) , caimac. de 'Aintâb.

(2) Je ne puis garantir l'orthographe de ces toponymes, marqués sur aucune des cartes à ma disposition. Si j'ai bien compris, ces groupes yézidis auraient compté plusieurs milliers de membres.

(3) Voir la carte de R. Kiepert. *S.* écrit كوشتار.

(4) Ed. allemande, II, p. 266.

(5) Si elle a jamais existé.

(6) J'ai pu en prendre connaissance au moment de livrer ces pages à l'impression.

(7) *Documents*, p. 305, 439, 441.

(8) *Documents*, p. 282, 435, 441. D'après M. Perdrizet (*Documents*, p. 295) la légende sur l'origine européenne des Druses « apparaît pour la première fois dans le livre du P. Gabriel de Chinon (1671) ». Ce savant la croit « née dans la cervelle de quelque missionnaire ». Elle doit remonter à une date antérieure, puisque le voyage de Cotovicus (p. 395) la signale. Voir notre *Frère Gryphon et le Liban au XV^e^ siècle*, p. 10-11 (Extrait de *ROC*, 1899). Le célèbre émir Faḫr ad-din affectait d'y croire dans ses rapports avec la cour de Toscane. Au XVI^e^ siècle, on la retrouve chez Greffin Affagart (p. 138, 216).

ils, convenir de leur origine commune; et pourtant nous avons connu leurs pères, Yézidis comme nous. Ils nous jettent des pierres, refusent de manger avec nous, nous interdisent l'accès des mosquées, quand les chrétiens nous permettent de pénétrer dans leurs églises ».

C'est une tendance, constatée chez toutes les sectes (1), de s'attribuer la note de l'universalité. Une prétention parfaitement logique ! Si Dieu a communiqué la vérité à ses créatures, il n'a pu en faire le monopole d'un groupe fermé ; sa Providence se doit d'en favoriser la diffusion. Les Yézidis de la région d'Alep m'ont sérieusement affirmé qu'à une époque, — lointaine, il est vrai, — tout l'univers avait embrassé leurs croyances (2).

De nos jours, les Yézidis du Ǧ. Sim'ân ont conscience qu'ils sont destinés à être absorbés par les islamites. Avec le fatalisme caractérisant les nations orientales, ils se résignent en face de cette perspective, malgré les profondes répugnances, qu'elle réveille chez eux. Ils aspirent naturellement à demeurer ce qu'ils sont, c'est-à-dire Yézidis. Si pourtant il leur fallait choisir entre le Qoran et l'Evangile, ils ne m'ont pas caché que leurs préférences iraient à ce dernier.

Nous n'avons pas à entrer dans le détail des croyances des Yézidis syriens. En conversant avec les Qarabâš, c'est tout au plus si nous avons pu effleurer ce sujet, sur lequel ces sectaires évitent de s'expliquer. Nous pouvons affirmer seulement que, parmi eux aussi, l'usage des noms chrétiens est fréquent. Comme j'objectais à notre guide yézidi Ḥaso (3) qu'il portait un nom musulman, « c'est, me répondit-il, par crainte des islamites ».

Ils demeurent en relations avec leurs coreligionnaires d'au delà de l'Euphrate et de temps à autre reçoivent la visite d'un *qawwâl* (4), envoyé par l'émir suprême pour recueillir le tribut. Comme preuve de sa mission,

---

(1) J'ai pu également l'observer chez les Noṣairis.

(2) Cf. *Journal Asiatique*, 1896[1], p. 131. A la même page, la transcription « çimaṭ » représente non « un mets particulier », mais l'arabe سماط, « nappe » ou « table ».

(3) Contraction kurde de Ḥasan. — Comme je le soupçonne, le *Dello* des *Documents* de Perdrizet (p. 433) représente *Dalîl* avec redoublement de *l*.

(4) Sorte de diacre yézidi.

ce qawwâl emporte un drapeau surmonté d'un « ṭâous » ou paon en bronze (1), symbole d'un caractère mystérieux (2). Depuis plusieurs années, aucune de ces missions n'avait visité le mont S^{t} Siméon. Aussi, quand notre caravane approcha du village de Kîmâr, une femme yézidie demanda-t-elle à notre Kurde Raśo, si nous n'étions pas des qawwâls. Des cavaliers s'aventurent si rarement dans ces âpres montagnes, sans parler de la présence d'un guide qarabâś, nous précédant à pied, du koufié et du maśllaḥ blanc, qui nous enveloppaient : toutes ces circonstances pouvaient facilement donner le change sur notre véritable qualité.

Les Yézidis du Ǵ. Sim'ân se prosternent au soleil levant, ce qui leur a valu parfois le nom de « Śamsiya » (3) ou adorateurs du soleil. Devant moi, un Qarabâś voulut même arguer de cette particularité pour affirmer l'analogie du culte chrétien avec la religion yézidie : les deux possédant, d'après lui, la même *qibla*. On connaît l'importance de la qibla dans les religions orientales (4). Tout comme leurs frères de Mésopotamie, les Yézidis syriens sont complètement illettrés et condamnés à le rester, leur religion restreignant strictement la connaissance de la lecture à une seule famille (5). Comme je développais les avantages de l'établissement d'écoles parmi eux, l'un d'eux me répondit : « Assurément ! mais à la condition qu'un des nôtres vienne du mont Sinǵâr nous initier à la lecture ». Tous parlent la langue kurde. Par suite de leurs relations avec Alep et avec leurs voisins arabophones (6), un certain nombre d'entre eux comprennent également l'arabe. Beaucoup l'apprennent également pendant leur service

---

(1) Je dois à la générosité de M. André Marcopoli, consul de Portugal à Alep, d'en posséder un spécimen de 4 à 5 centimètres de haut. Mon exemplaire représente un oiseau d'un caractère assez indéterminé.

(2) Cf. Menant, *op. cit.*, p. 104.

(3) Cf. *Syrie sainte* du P. Besson S. J., p. 50 ; Barhebraeus, *Chronicon*, I, c. 220, n. ; Menant, *op. cit.*, p. 117 ; et les aveux du guide yézidi à Miss G. L. Bell, *op. cit.*, p. 293.

(4) Le calife 'Omar mourant remercie le ciel de ne pas avoir succombé sous les coups d'un homme يصلي قبلتنا.

(5) Cf. *Machriq*, II, 548, 550.

(6) La langue arabe reprend à Qal'at Sim'ân et à Dairet 'Azzé : au Nord de cette ligne, le turc et le kurde sont seuls employés.

militaire. Le gouvernement leur a enlevé l'immunité, dont jouissent à cet égard leurs coreligionnaires du Ǵ. Singar. On les envoie de préférence au Yémen. Bien peu revoient le pays natal. Aussi nous assaillait-on partout de questions sur les péripéties de la guerre dans cette lointaine province.

*
* *

Les établissements des Śarawanlîs et des Qarabâś sont généralement fixés parmi les ruines des localités anciennes. Là ils habitent sous des huttes, bâties en terre, défendues par des enclos bordés d'épines, ou vivent sous des tentes noires, composées d'un tissu grossier de poils de chèvres, et entourées d'une muraille faite en treillis de roseaux. Depuis quelques années pourtant, ils commencent à se construire de véritables maisons (1); les ruines leur fournissent à cet effet des matériaux de premier choix. Au dire de M. Chapot, « lorsque des gens de cette secte s'établissent en plaine, ils se construisent des maisons de terre en forme de pains de sucre »(2). Ainsi présentée, l'assertion nous paraît inexacte. Ce genre de construction étant très répandu dans la Syrie du Nord et du Centre, à partir de Ḥomṣ, — et cela dans des régions où l'on ne compte plus un seul Yézidi.

Pendant la belle saison, une partie des Yézidis, mène une vie à peu près nomade, pour suivre leurs troupeaux ou se rapprocher des champs qu'ils cultivent. Durant la période des pluies et de l'hiver, dont les rigueurs se font sentir sur ce plateau dénudé et exposé aux brises glacées du Taurus, ils se retirent dans les maisons antiques, respectées par le temps, où ils s'installent, comme nous l'avons expliqué plus haut.

Les mœurs et les coutumes de ces tribus diffèrent de celles du gros de la nation établie dans le Kurdistan ou dans la Mésopotamie. Leurs idées religieuses seules les rattachent à ces frères lointains, dont ils se trouvent séparés depuis des siècles. Les Yézidis d'au delà de l'Euphrate jouissent d'une assez mauvaise réputation, et, s'il faut en croire certains

(1) Comme à Kîmâr et Baṣoûfân. Voir plus haut.

(2) *Bull. de corr. hell.*, 1902, p. 184.

voyageurs, leurs congénères du Ǵ. Sim'ân ne leur ressembleraient que trop. Tel n'est pas l'avis du P. de Fonclayer et des membres de la colonie européenne d'Alep, qui ont pu les fréquenter (1).

De l'ensemble de ces témoignages il ressort que leur caractère est supérieur à celui des autres peuplades, établies dans la Haute Syrie (2). Ils sont hospitaliers, obligeants et gais ; leurs manières franches et ouvertes et l'on peut presque toujours se fier à leur parole (3). Tous sont remarquablement vigoureux, hardis et actifs. Au dire des propriétaires d'Alep, ce sont les meilleurs travailleurs de la région ; il vivent entre eux en bonne intelligence. On leur accorde même une certaine droiture naturelle, que n'a pu leur enlever l'état d'oppression sous lequel ils ont gémi depuis tant de siècles. En revanche, cette triste situation les a rendus irritables et ombrageux à l'excès. On leur reproche encore un amour excessif du lucre ; il constituerait leur passion dominante.

*
* *

Il est assez curieux de constater que le siège principal de ce peuple se trouve dans le Ǵabal Sinǵâr, Or, nous savons que cette montagne faisait partie des domaines de la grande tribu arabe chrétiennne des Banoû Taḡlib, dont on perd subitement la trace à partir du XIV^{e} siècle (4).

(1) Nous ne parlons pas du jugement porté sur eux par leurs voisins musulmans, lequel ne peut évidemment pas être impartial.

(2) Et tout spécialement des Arabes syriens, *'Arab ad-dîré* ou Arabes sédentaires, occupant sur les versants oriental et méridional du Ǵ. Sim'ân les villages de Baǵarṣîmâ, Kafar Basîn, Kafar Dâ'il, Dairat 'Azzé (*S.* écrit عزى , comme s'il pensait à la déesse arabe 'Ozza), Ḥowwâr, Qobṭân, (*S.* orthographie قبتان), Qal'ât Sim'ân. Le P. de Fonclayer en trace un portrait peu flatté. On remarquera l'intéressant toponyme Baǵarṣîmâ. Je n'en connais l'existence et l'orthographe que par les notes de mon regretté confrère. La seconde partie conserve sans doute le nom de la déesse Σεμέα—Σεμία. Peut-être faut-il lire برج صيميا , la composante *Borǵ* étant fréquente dans la région. Comp. nos listes et *S.* p. 368-69. Ces incertitudes font plus vivement sentir la nécessité d'un Corpus toponomastique syrien.

(3) Le P. Anastase (*Machriq*, 1899, 731) leur rend le même témoignage.

(4) Voir notre *Chantre des Omiades*, p. 3, 199, 205, etc.

Etant donné les nombreux emprunts chrétiens observés dans la religion des Yézidis (1), nous nous sommes souvent demandé si ces emprunts ne leur seraient pas venus des Taġlibites, lesquels auraient fusionné avec les sectaires mésopotamiens. Ce serait à peu près le même phénomène religieux, que nous pensons avoir observé jadis chez les Noṣairis de Syrie (2), le même compromis entre les croyances chrétiennes et d'anciens cultes locaux, — compromis facilité par la haine de l'islam officiel, dont Yézidis et Noṣairis sont animés et par le désir d'échapper à son influence.

Quoi qu'il faille penser de ce rapprochement, — nous n'en dissimulons pas le caractère conjectural, — nous croyons que l'habitat des Yézidis en Syrie s'est jadis étendu au Sud du Ġ. Sim'ân. Le nom du village de Kafr Basîn (3), dans cette montagne actuellement habitée par des Arabes syriens, conserve un élément toponomastique cher aux Yézidis, quoique, selon toute vraisemblance, chronologiquement antérieur à leur arrivée en Syrie. Les cartes (4) signalent un autre Kafr Basîn au Nord de Ḫân Śaiḫoûn et au Nord-Est de l'ancienne Apamée. Il est difficile de ne pas reconnaître en *Basîn* le *ba* initial de beaucoup de toponymies syriennes (5), abrégé du terme sémitique *bait* : maison, temple. Basîn signifie donc le temple du dieu araméen Sîn, devenu chez les Yézidis le śaiḫ Sîn (6).

Dans la Syrie moyenne, nous avons trouvé au moins une trace certaine du passage des Yézidis. Ces sectaires, nous le savons, prennent eux-mêmes le qualificatif de « Dâsiniya » (7). Ce nom se retrouve précisément dans celui du village (8), situé à 4 h. Nord-Ouest de Ḥoms, (où nous avons trouvé le sarcophage de S^{t} Thomas Salus, avec l'inscription bilingue dont

---

(1) Cf. *Machriq*, 1899, 36, etc.

(2) Voir dans *ROC*, 1901, notre étude: *Les Noṣairîs furent-ils chrétiens ?*

(3) *Kefr Bassîn* de Blanckenhorn, *Kefer Bassim* de R. Kiepert.

(4) R. Kiepert et Blanckenhorn.

(5) Très fréquent surtout dans la toponomastique libanaise.

(6) *ZDPV*, XXIII, p. 119 ; *Journal Asiat.*, 1882^{2}, p. 253, note 1. Pour le culte de Nébo (cf. Kafr Nabô) dans le Nord de la Syrie, cf. *Bull. de corr. hell.*, 1897, p. 964.

(7) Voir dans *ZDMG*, LI, p. 593 un exposé dogmatique syro-arabe d'origine yézidie.

(8) Actuellement habité par des musulmans et des Noṣairis.

la partie syriaque a été interprétée (1) par mon confrère, le P. Ronzevalle), *Krâd ad- Dâsiniya*. Comme dans cette dernière toponymie *Krâd* représente l'abréviation courante de Akrâd = Kurdes, cela revient donc à dire : le village des Kurdes Dâsiniya ou Kurdes Yézidis. Or, ces derniers, pour avoir adopté la langue et souvent les mœurs kurdes sont fréquemment, en Syrie et en Mésopotamie, confondus avec les Kurdes. Il est donc permis de voir dans Krâd ad-Dâsiniya le nom d'une ancienne colonie yézidie.

Le jour où nous possèderons un *corpus topographique* de la Syrie septentrionale et centrale, l'examen des dénominations topographiques nous révèlera sans doute d'autres traces du passage des Yézidis en ces régions.

Les traditions nationales de ce peuple nous invitent d'ailleurs à conclure que la Syrie eut jadis pour eux une importance autrement considérable que de nos jours. Ces traditions affirment que leur religion s'est répandue dans tout ce pays. C'est là que sont nés ou ont vécu des personnages dont le souvenir leur est particulièrement cher : le calife Yazîd, fils de Mo'âwia (2), et surtout le śaiḫ 'Adî, une des incarnations de la divinité yézidie, et dont le mausolée est pour eux ce que la Ka'ba est pour les musulmans (3).

D'après Ibn Ḫallikân (4), 'Adî ibn Mosâfir al-Hakkârî (الهكّاري) naquit à Bait Qâr بيت قار (5) du district de Ba'lbak » (6). Parmi les auteurs géo-

(1) *L'inscription syriaque de Krâd ad-Dâsiniya dans l'Emésène, ROC,* 1902, p. 386. Voir aussi nos *Notes épigraphiques et topographiques sur l'Emésène* (p. 55 du tirage à part) publiées dans le *Musée belge*, 1902. Ce nom de Dâsiniya doit être probablement rattaché à » Dâsen », district mésopotamien sur le Zâb supérieur. Comparez aussi « Dasen, urbs Assyriorum nobilis » de l'*Onomasticon* de S^t^ Jérôme. Voir *Machriq*, 1899, 36.

(2) L'homophonie seule lui a valu cet honneur.

(3) *Journal Asiat.*, 1880[1], p. 81 ; 1882[2], p. 261-262.

(4) Ed. d'Egypte : notice du śaiḫ 'Adî, I, 397-98.

(5) Ou *Bait Fâr*, graphie souvent préférée par les orientalistes européens.

(6) بيت قار من اعمال بعلبك et non « près de Ba'lbak », comme on traduit fréquemment. Ce détail d'interprétation a son importance pour retrouver le site de Bait Qâr-Fâr. Ba'lbak fut longtemps capitale de toute la Bqâ', même de la partie méridionale ou بقاع عزيز. Cf. Maqdisî, 154.

graphiques, consultés par nous, aucun ne fait mention de *Bait Qâr* ou de *Bait Fâr* dans la région de Ba'lbak. Interrogé par nous, M. Michel Aloûf, né à Ba'lbak et auteur d'une histoire de cette ville, a bien voulu nous adresser la communication suivante (1). Nous ne pouvons mieux faire que de la reproduire :

عن سؤالكم عن وجود بقعة في بلاد بعلبك او البقـاع باسم « بيت فار » « او بيت قار » اجيب : انه لا يوجد في بلاد بعلبك محلّ بهذا الاسم اما في البقاع العزيز فربّما انه القرية المعروفة اليوم باسم خربة قنافار هي الضالة التي تنشدونها وهذه القرية في جنوبي البقاع بجوار سَغْبين وارجح بانها مطلوبكم لانها كانت تدعى قديمًا « بيت قنافار » فلما تداعت الى الخراب وهجرها اهلها دعيت « خربة قنافار » والذي يؤكد لحضرتكم بانها كانت تدعى « بيت قنافار » انها محرّرة هكذا في سجلاّت وقف جامع الورد بالشام لان حصةً منها اوقفها على هذا الجامع الملك الاشرف برسباي

La carte française du Liban n'enregistre pas Baît Qâr-Fâr. Mais, à la suite de Ṣaġbîn, on lit dans les listes toponymiques du palestinologue américain Robinson : « خربة قنا بيت فار . Ruins of the aqueduc of Beit Fâr » (2). A notre avis, بيت قنا فار, forme remontant pour le moins au XV^e^ siècle, ou قنا بيت فار, comme écrit Robinson, représente le lieu de naissance du śaiḫ 'Adî.

Encore jeune, ce saint personnage fit de longs voyages pour rendre visite aux principaux ṣoûfis de son temps. Plus tard, il se retira dans les montagnes à l'ouest de Mossoul, au milieu des ruines d'un couvent chrétien, où il établit sa *Zâwia*; il y mourut en 1163, après avoir fondé l'ordre religieux des 'Adawiya (3).

Dans ces souvenirs, intéressant à un si haut degré l'histoire des adorateurs du diable, il semble permis de trouver une confirmation au moins indirecte à l'hypothèse, indiquée plus haut, à savoir : l'importance plus grande de l'élément yézidi dans l'ancienne ethnographie syrienne.

---

(1) En date du 6 Avril 1907 ; qu'il veuille bien recevoir ici nos meilleurs remerciements.

(2) *Palestine*. III, 2^e^ append., p. 141.

(3) Ibn Ḫallikân, *loc. cit.*; Cl. Huart, *Littérature arabe*, p. 271. Dans la notice d'Ibn Ḫallikân. rien ne permet de conclure à l'hétérodoxie du śaiḫ 'Adî.

APPENDICE

Nous avons copié deux textes grecs à Kîmâr. Mais il doit s'en trouver d'autres dans une grotte, aperçue immédiatement avant notre départ par mon compagnon, le Bollandiste P. Peeters S. J. C'est également l'avis de M. Toselli d'Antioche, très au courant de cette région.

L'intérêt de la première épigraphe réside dans la date et dans la formule monophysite. Le texte se trouve sur un linteau brisé, près de la maison du šaiḫ : quatre lignes, complètes à part quelques lettres, faciles à suppléer. Nous transcrivons en caractères ordinaires :

Ἅγιος ὁ Θ(εό)ς, ἅγιος ἰσχυρος, ἁγ[ι]ος
ἀθάνατος ὁ σταυροθεὶς δι' ἡμᾶς,
ἐλέησον ἡμᾶς. ἐγένετο τὸ ἔργο[ν]
τοῦτο ἐν Μαΐῳ ἰνδ(ικτιῶνος) γ' (τ)οῦ ΑΚΧ ἔτου[ς].

Cela nous donne comme date le mois de Mai, an 621. *A priori* il faut écarter l'ère des Séleucides : elle nous mènerait à la première décade du IV^e^ siècle de notre ère. Or, la plus ancienne église datée de Syrie, celle de Fafertîn appartient à l'an 376 de J.-C. (1). Dans les première années du IV^e^ siècle, on ignorait les querelles et les formules monophysites, lesquelles nous fournissent un *terminus a quo* pour la date de notre inscription. L'an 621 devrait donc se rapporter à l'ère chrétienne, soit un an avant le commencement de l'hégire (622). En Syrie, pour le VII^e^ siècle, on connaît seulement quatre monuments datés : la dernière, l'église de Bâbiskâ (Syrie du Nord), serait de l'an 609-10 (2). L'église de Kîmâr aurait donc été bâtie pendant l'occupation persane, — conclusion faite pour surprendre !

Dans la même ruine gisait un autre linteau entier. Il contenait quatre lignes d'un texte fort peu lisible : débutant par Ἅγιος ὁ θεός, il contenait également la formule monophysite, de l'épigraphe précédente. Il aurait valu la peine de s'assurer si l'inscription était datée : je regrette mainte-

(1) Cf. G. L. Bell, *op. sup. cit.*, p. 282, note.
(2) Cf. H. C. Butler, *op. sup. cit.*, p. 216-217, 426.

nant de l'avoir négligé. Nous y aurions peut-être trouvé la solution du problème chronologique, indiqué plus haut.

Au sujet de la précédente inscription, mon collègue, le P. Jalabert me présente l'observation suivante :

« Il faut s'en tenir ici à l'avis de Waddington (cf. nos 1997, 2412 *m*, 2413 *a*, 2463). La note du P. Vincent (*Rev. Biblique*, 1902, p. 428, n. 1) ne prouve rien contre les faits positifs de l'épigraphie. D'autre part, Mai 621 J.-C. est de la 9e indiction (Sept. 620 - Sept. 621). Il semblerait que la date soit à calculer d'après l'*ère d'Antioche* (automne 49 av. J.-C.), laquelle est employée dans les autres textes de la même région (cf. v. g. *Dict. archéol. chrét.*, s. v. *Antioche*, col. 2403 et suiv.) ; mais la concordance de l'indiction laisse à désirer.

Mai 621 = (d'après l'ère d'Antioche) 572 J.-C. Or l'indiction, qui va du 1er Sept. 571 au 1er Sept. 572 est la 5e. L'ère d'Actium (31 av. J.-C.), celle de Séleucie (109 av. J.-C.) ne donnent rien de satisfaisant. Par ailleurs, la lecture de la date et de l'indiction semblent certaines ».

Mon carnet, du moins, ne laisse pas de doute à cet égard. Un nouvel examen de l'original pourrait seul décider ; je le recommande aux futurs explorateurs. Pour ma part, réflexion faite, je doute beaucoup de l'attribution de mon texte à l'ère chrétienne, tout en me déclarant impuissant à proposer une autre explication.

MARONITES, MAΣONITAI ET MAZOUN DU 'OMAN.

Ces notes ont été recueillies à l'occasion d'un article, publié par M. Nau (*ROC*, 1904, p. 268-276) sous le titre de *Maronites, Mazonites et Maranites*. Elles achèveront, croyons-nous, la démonstration que les Maronites n'ont rien de commun, à part leur qualité de chrétiens, avec les Mazoûn du 'Omân. Nous nous bornerons à relever dans la littérature arabe les principales allusions à ces derniers. Peu nombreuses, elle n'ont pas toujours été bien comprises, même par les Arabes : à ce titre, il n'était pas inutile de les soumettre à une révision.

Si un léger déplacement des points diacritiques a pu faire naître la confusion dans les documents syriaques, nous n'avons rien de pareil à redouter avec les textes arabes. Il n'en faut pas faire honneur à la paléographie, non moins défectueuse en arabe qu'en syriaque. Mais, à défaut d'autres arguments, la lecture *Mazoûn* — jamais *Maroûn* — se trouve suffisamment garantie par les spéculations étymologiques des grammairiens et des lexicographes sur la racine *mazana* (1). Quelle qu'en puisse être la valeur philologique, elles excluent du moins les rapports avec les Maronites de Syrie.

Commençons par l'article de Yâqoût. Comme M. Nau (*loc. cit.*) l'a déjà versé au dossier, nous nous contenterons de reprendre la traduction, pour en serrer le sens de plus près. Nous sautons les deux premières lignes, sans intérêt pour notre sujet :

« Mazoûn est un des noms du 'Omân. Voilà pourquoi Komait a dit : « Quant aux Azd, les Azd d'Aboû Sa'îd, il me répugne de les nommer Mazoûn ». Or, Aboû Sa'îd désigne ici Al-Mohallab ibn Abi Ṣofra. Le poète veut dire : Il me répugne de les rattacher à Mazoûn, lequel est le pays

(1) Cf. Yâqoût ; les lexiques arabes : *Tâj al-Arous*, *Lisân al-'Arab*, auxquels nous renvoyons plus loin.

de 'Omân. Selon lui, ils seraient en réalité des Moḍarites (1). D'après Aboû 'Obaida, par les Mazoûn Komait a voulu désigner les marins. Ardaśîr, fils de Bâbik, avait établi les Azd, comme marins, à Śiḥr du 'Omân, 600 ans avant l'islam. Ġarîr a dit également : « Tu as éteint (2) les lumières de Mazoûn, alors que les habitants voulaient rallumer le feu de la rébellion ! » (3).

Il ne faut pas avoir longtemps pratiqué les recueils géographiques arabes, pour s'apercevoir que Yâqoût a compilé cette notice, sans posséder une idée bien nette au sujet des Mazoûn. Il en a trouvé la mention dans deux poètes de la période des Marwânides ; il y a joint une remarque du grammairien Aboû 'Obaida. Encore rien ne prouve qu'il ne se soit pas procuré de seconde main ces citations qu'on rencontre invariablement, toujours les mêmes, chez les lexicographes arabes. On a le droit d'admirer dans le معجم البلدان l'ampleur du plan. Mais ce sentiment ne doit pas nous fermer les yeux sur la précipitation dont cette vaste compilation porte la trace. Comme les auteurs de dictionnaires, Yâqoût a fréquemment cédé à la tentation de grossir son recueil, sans prendre la peine de contrôler la valeur de ses emprunts. Ce vague, cette incertitude nous les retrouverons chez les écrivains antérieurs à Yâqoût. Au lieu de faire un procès à l'infatigable auteur du *Mo'ǧam*, il nous paraît plus équitable d'en rejeter la responsabilité sur la rareté des allusions, dans la littérature, au passé des Mazoûn. Pour s'en faire une idée, rappelons que ce nom propre (4) ne figure pas à l'*index*, de l'Aġâni. C'est un oubli ; car il en est fait mention au moins une fois dans ce recueil.

On a rapproché des Mazoûn les Μασονῖται de Ptolémée. Dans ce cas, le géographe grec les aurait encadrés assez arbitrairement entre les Χατρα-

(1) Nous reviendrons plus bas sur cette assertion ethnographique, d'ailleurs inexacte.

(2) Lisez اطفأت, au lieu de اظفأت , — faute d'impression dans *ROC*.

(3) Il s'agit de la révolte des Mohallabides. Comp. le jugement de Śa'bî au sujet des Râfiḍites : كلما أوقدوا نارًا للحرب أطفأها الله. *'Iqd*, I, 268

(4) Comme il se présente d'ordinaire sous la forme du *nisbat*, les tables de nos meilleures éditions négligent de l'enregistrer.

μονῖται, les habitants du Ḥaḍramaut, et les Homérites. Cette localisation nous éloigne sensiblement du 'Omân, où, nous le verrons, doit être fixé l'habitat des Mazoûn. Y a-t-il lieu de supposer chez Ptolémée une confusion entre les Mazoûn et les Mâzin,—ces derniers, ancêtres des Ġassânides et occupant précisément le coin de l'Arabie, où Ptolémée place les Μασονῖται? On serait tenté de le croire, quand on compare Συκομάζων, ancien évêché au S.-E. de Gaza, avec le nom actuel Soûq Mâzin سوق مازن (1), où Μάζων correspond évidemment à Mâzin. Si, au lieu du toponyme d'une *ḫirbet* obscure, perdue dans l'*hinterland* désertique de Gaza, nous avions affaire à un document d'origine savante, nous admettrions volontiers une *correctio tacita* dans l'équivalent arabe de Συκομάζων. Elle aurait produit, au lieu de سوق مزون, *Soûq Mâzin*, rappelant les *Banoû Mâzin*, très connus dans la littérature arabe. Les Azd se rattachaient eux-mêmes aux Banoû Mâzin (2).

Ces points d'interrogation ne peuvent mettre en doute l'antiquité du nom de Mazoûn, certainement antérieur à l'islam. Yâqoût lui-même en a gardé le souvenir, et cette conclusion se dégage de tous les textes arabes, où ce terme est mentionné. Les avis se partagent, quand nos auteurs essaient de préciser le sens de ce vocable archaïque. Ils préfèrent mal dire que de ne rien dire, oublieux du dicton : ان لا أدري من العلم, —c'est faire preuve de savoir que d'avouer son ignorance (3).

---

(1) Dr A. Musil dans *Machriq*, I, 216 ; Jacoby, *Das geographische Mosaik von Madaba*, p. 53 ; *RAO*, V, p. 120. M. Cl.-Ganneau se demande si le nom de Mâzin ne rappellerait pas le passage des ancêtres des Ġassânides. Pourquoi Συκομάζων ne représenterait-il pas une ancienne station ou marché = سوق des *Mazoûn* ou des commerçants du 'Omân ? Nous ne pouvons dire où s'arrêtait en Arabie la sphère d'attraction du grand port de Gaza. Grâce à Συκομάζων, nous savons que la graphie Μάζων=Mazoûn est plus ancienne ou plus anciennement attestée que مازن. Sur les relations directes des riverains du Golfe persique avec la côté syrienne, voir Sprenger, *Alte Geographie Arabiens*, p. 113-114 ; sur celles de Gaza avec l'Arabie, cf. R. Dussaud, *Les Arabes en Syrie avant l'islam*, p. 79 ; Aloïs Musil, *Kuseir 'Amra*, p. 172, n. 34.

(2) Sprenger (*Die alte Geographie Arabiens*, p. 125, 309) admet l'identité des Μασονῖται et des Mâzin.

(3) Cf. *'Iqd*, I, 201 en bas.

C'est un des noms du pays de 'Omân, nous a déjà dit Yâqoût (*loc. cit.*). Avant lui, Bakrî (1) et le scoliaste des *Naqâ'iḍ Ǵarîr* (2) l'appellent مدينة عمان, la ville (principale) du 'Omân ; ce serait encore, à les en croire, le nom persan du 'Omân, — explication également mentionnée par Mobarrad (3) et par Ǵauharî (4). Bakrî ajoute une troisième explication : Mazoûn « serait une ville du 'Omân, habitée par les Juifs » (5). Au dire de Mas'oûdî, ce serait le nom donné par les Persans à Ṣoḥâr, le port principal (6) du 'Omân (7).

Parmi toutes ces définitions, aucune n'essaie de présenter Mazoûn comme un nom de tribu. Au premier siècle de l'islam, une tribu de ce nom n'existait pas ; nulle part le *nisbat* de *Mazoûnî* n'est accolé au nom d'un personnage historique (8). L'incertitude au sujet de sa signification suffirait pour nous instruire à cet égard. Au moment où la satire s'empara de leur nom, les Mazoûn avaient cessé de contituer un clan ou un peuple distincts. Inutile de chercher leur nom dans le *Kitâb al-Iśtiqâq* d'Ibn Doraid ou dans les *Genealogische Tabellen* de Wüstenfeld. Mazoûn représente vraisemblablement l'ancienne dénomination persane du pays ou d'une des villes principales du 'Omân. Hamdânî présente également Mazoûn comme un nom régional ; il l'encadre entre Śiḥr, al-Qaṭîf et al-Aḥsâ (9), précieuse indication topographique, digne de l'auteur si bien informé du *Ǵazîrat al-'Arab*. Elle remplace avantageusement les indications vagues des précédents écrivains et concorde avec les documents

(1) *Diction. géogr.*, 529.

(2) *The Nakâ'id of Jarîr and al-Farazdak*, éd. A. Bevan, 115, 15.

(3) *Kâmil*, éd. d'Egypte, 142, l. 6, 9.

(4) Dans *Lisân al-'Arab*, XVII, 294 ; *item* le *Kaśf al-ǧomma*, cité par le Prof. E. Sachau dans *Mitt. d. Semin. f. orient. Sprachen*, I, p. 17. Ce dernier témoignage est intéressant, comme émanant d'un auteur, originaire du 'Omân.

(5) Ou comme dit *Lisân* : « par les Juifs et par les marins, à l'exclusion de tout autre ».

(6) Sur son importance, cf. *ZDMG*, 1895, p. 486.

(7) *Prairies*, I, 331. La traduction française transcrit ici *Mezoen*. Cf. *ZDMG*, 1895, p. 486.

(8) Excepté dans la poésie satirique ; voir plus bas.

(9) *Ǵazîrat*, 215, 6.

syriaques, lesquels placent les ܡܙܘܢܝܐ *Mazoûnoié* à côté des ܩܛܪܝܐ *Qétroié* ou habitants du Qaṭar (1). Ainsi fait la *Chronique d'Edesse*. Après le Qaṭar, elle mentionne « la région de Mazoûn, également située sur le bord de la mer et s'étendant sur une longueur de plus de 100 parasanges » (2). En définitive, *Al-Mazoûn* et *Mazoûnî* équivaudraient donc à *habitant du ʿOmân* (3). Mais ces noms propres ont depuis longtemps disparu de la nomenclature géographique arabe. En s'en emparant, la satire les a sauvés de l'oubli et s'est efforcée d'en faire une injure. La même défaveur s'est attachée aux noms de Ṭamoûd, des Nabatéens et de tant d'autres rappelant un passé glorieux. S'ils sont allés enrichir le riche vocabulaire des invectives arabes, ce phénomène trouve son explication dans l'impérialisme, né de la brillante période des conquêtes ou فتوح.

Cette épithète de *Mazoûnî* a dû sa vogue d'un jour à la réaction passionnée, provoquée par la prodigieuse fortune des Mohallabides. La mention la plus ancienne, à notre avis, se rencontre dans un vers (4) de ʿArham ibn ʿAbdallah ibn Qais (5), du clan tamîmite des Balʿadawiya (6). Il fut prononcé dans les troubles de Baṣra (7), immédiatement après la fuite de ʿObaidallah ibn Ziâd. Mazoûn y apparaît déjà comme un terme de mépris à l'adresse des Azd (8). Un autre poète tamîmite qualifie de عبد مَزُونِيّ le saiyd des Azd de Baṣra (9). Dans ses accès de mauvaise humeur, Ḥaǵǵâǵ s'en servait, quand il voulait se rendre désagréable pour le grand général, chef

(1) Cf. *ROC*, 1904, p. 269-70.

(2) *Chronica minora*, I (collect. Chabot), trad. Guidi, p. 32.

(3) Cf. J. Hell, dans *ZDMG*, 1905, p. 603.

(4) Cf. *Naqâ'iḍ Ǧarîr*, 115, 13.

(5) Cf. Tab., II, 456: le vers n'y est pas cité.

(6) Ou Banoû ʿAdawiya, comme dit Ṭab., *loc. cit.* Sur ce clan, cf. Wüstenfeld, *Genealog. Tabel.* K.

(7) Comp. l'intéressant récit du scoliaste des *Naqâ'iḍ Ǧarîr*, 112, etc.

(8) Le scoliaste des *Naqâ'iḍ*, généralement bien informé, ne s'en est pas aperçu et se contente de la glose المَزُون مدينة عُمان.

(9) *Naqâ'iḍ Ǧarîr*, 117, 6.

de cette famille (1). Ainsi fera le célèbre Qotaiba, quand il apprendra la nomination du mohallabide Yazîd (2). Les Arabes du Ḫorâsân, mécontents de l'invasion des Azd à la suite de Mohallab, ne les traitaient pas autrement (3). Lorsque Komait répugne à leur donner la qualification de Mazoûn, il ne prétend pas en faire des Moḍarites, comme Aboû 'Obaida paraît le croire. Un Arabe du temps des Marwânides ne pouvait commettre une pareille méprise, surtout Komait, le chantre attitré des Moḍarites. La méchanceté du trait réside ailleurs. A l'en croire,—était-il sincère ou non? — Mazoûnî, comme le *racca* de l'Evangile, constituerait une si énorme injure qu'il ne se croit pas le droit de l'adresser aux Azd (4). Comme *Nabaṭî*, fréquemment associé à *Mazoûnî* (5), ce dernier terme, nous le verrons plus loin, était devenu synonyme de «chrétien» et de «tributaire» (6). La réserve de Komait pouvait également provenir d'un autre sentiment : peut-être redoutait-il de s'attirer la vengeance de la puissante tribu, de ceux surtout tenant de près à Mohallab, les Azd d'Aboû Sa'îd, comme il les appelle. Pour ces motifs, il lui répugnait de les traiter de «Mazoûn», en d'autres termes, de «barbares du 'Omân», عُمان الزرن علوج, comme s'exprime un ḥadîṯ d'Al-Kalbî (7).

Ses confrères, n'éprouvaient pas ces scrupules, et l'on verra les poètes

---

(1) *Kâmil* (éd. Wright), 214, 4. Dans Balâḏorî (éd. Ahlw.), 336, 7 a. d. l., au lieu de الزَّرْوِي, il faut lire الزَّرْنِيّ.

(2) Ṭab., II, 1312, 15.

(3) Cf. Ṭab., II, 489, 15.

(4) D'après *Lisân* (*loc. cit.*), Komait aurait dit : « Les Azd du 'Omân détestent d'être qualifiés de Mazoûn ; et j'éprouve le même sentiment ». C'est une paraphrase postérieure du vers de Komait.

(5) Chez Farazdaq p. ex.

(6) Même sens dans les papyrus arabes, où il désigne les indigènes coptes non-musulmans. Cf. C. Becker, *Zeit. f. Assyriol.*, XX, p. 73-74, 85. Le célèbre maulâ ḫorâsânien, Ḥaiyân, est également qualifié de Nabaṭî. Cf. Ṭab., II, 1329 et *passim*.

(7) Ibn al-Faqîh, 35 d. l. Comp. Ǧâḥiẓ, *Bayân*, I, 19, 4, où le christianisme est qualifié de عبادة الاعلاج. Rappelons pourtant que علوج, اعلاج signifie proprement *barbares*, étrangers à la race arabe. A la sommation de payer tribut, le ġassânide Aiham ibn Ǧabala (il était chrétien) répond : انّما يؤدّي الجزية العلج وانا رجلٌ من العَرَب. Ya'qoûbî, II, 161.

des Tamîmites, ennemis jurés des Azd (1), se distinguer dans cette lutte d'injures. La chute des Mohallabides lui donnera un caractère particulier d'acuité. Nommons Farazdaq, Ġarîr, Ba'îṯ (2), sans parler d'autres moins qualifiés. D'après la méthode arabe, ils étendront leurs attaques jusqu'aux femmes du clan azdite المَزُونيّات (3). Les Azd possèderont tous les vices qu'on peut reprocher aux Mazoûn (4). Farazdaq interviendra dans cette lutte, avec la passion caractérisant ce virtuose de l'injure arabe (5). Le Dr J. Hell a eu le courage de faire passer en allemand (6) ces invectives, fréquemment intraduisibles. (7) Elles confirment la réputation de grossièreté des Tamîmites, attestée par le Qoran (8). *Mazoûnites, Nabatéens, barbares, incirconcis, marins* : voilà la trame peu variée sur laquelle Farazdaq brodera ses dégoûtantes invectives (9). S'y arrêter serait peine perdue, si cet acharnement ne contribuait à éclairer la situation religieuse dans l'Orient de la Péninsule.

Quand parut Mahomet, pour nous servir de l'expression du Professeur E. Sachau (10), le paganisme du Ḥigâz formait en Arabie « comme une enclave, un ilôt » polythéistes. Même à l'intérieur de la Péninsule, la propagande islamite se heurta à la résistance du christianisme. Nous aurons à revenir plus tard sur la situation des Naǵrânites et sur l'exécution des lois draconiennes, édictées contre eux par le peu scrupuleux calife, 'Omar I.

---

(1) Un poète de Tamîm pleura pourtant Mohallab; Ṭab., II, 1084. L'hostilité entre Tamîm et Azd était proverbiale. Cf. *'Iqd*, I, 188, 12.

(2) Ba'îṯ al-Yaškorî (cf. *Lisân al-'Arab*, loc. cit. et *Tâǵ al-'Arûs*, IX, 344-45), distinct du Ba'îṯ, adversaire de Ġarîr.

(3) *Aġ.*, XII, 77, 19. Satires contre Ḥaira. *ZDMG*, 1905, p. 607, etc.

(4) وفيك لمن عاب المزون عيوب. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 114, 7, où l'éditeur égyptien ajoute cette glose inepte à *Mazoûn* : هو الماضي لوجهو الذاهب, *Bayân*, I, 186, 18.

(5) Les *Naqâ'iḍ Ġarîr* (édit. Bevan) nous ont donné de nouveaux spécimens de cette virtuosité immonde.

(6) Cf. remarque de S. Fraenkel, *ZDMG*, 1905, p. 833.

(7) *Al-Farazdaq's Lieder auf die Muhallabiden* : *ZDMG*, 1905, p. 589-621.

(8) *Qoran*, XLIX, 4. Comp. *'Iqd*, I, 299 : وفي قراءة ابن مسعود بنو تميم اكثرهم لا يعقلون.

(9) Cf. *ZDMG*, 1905, p. 598-99; 604-05; *Dîvan* de Farazdaq (éd. Boucher) 238, 3.

(10) *Der erste Chalife Abu Bekr*, p. 2.

Jusqu'à la fin du premier siècle de l'hégire, profitant de sa position isolée, de son éloignement du Ḥiǵâz, où son nom était devenu synonyme de *colonnes d'Hercule* (1), le 'Omân parvint à sauvegarder son indépendance (2) et se tint à l'écart du grand mouvement arabe, pour demeurer fidèle à ses mœurs et à son ancienne religion. Enrichis par le commerce et la navigation, ses habitants n'éprouvaient pas, comme les faméliques Bédouins de l'Arabie propre, le besoin de piller l'Asie antérieure au nom de l'islam. La révolte de Ḫirrît, racontée plus haut (3), est instructive à cet égard. Elle nous permet de constater les progrès, réalisés par le christianisme sur la côte occidentale du Golfe persique (4), l'attachement des populations à leur ancien culte, et cela dans des districts, soumis à l'influence des centres islamisés de l'Iraq, du Yamâma et du Baḥrain où, s'il faut en croire Ḏoû'r-Romma (5), le clan tamîmite des Banoû Amroû'l-qais professait encore la religion chrétienne (6). Ibn Sa'd (7) a même gardé le souvenir d'un évêque de Tamîm. Dans le 'Omân, l'Evangile se défendit avec encore plus d'énergie : on voit dans les poésies contemporaines combien cette résistance irritait l'islam triomphant et la نخوة des Bédouins, humiliés du peu d'empressement, manifesté par les 'Omânites à entrer dans la grande famille arabe.

« Ce n'est pas dans le 'Omân, chantait Farazdaq, qu'il faut aller cher-

---

(1) Pour exprimer une grande distance on disait : « Depuis 'Adan (Aden) jusqu'au 'Omân ». *Osd*, I, 250, 1 ; et au sujet des Banoû Foqaîm :

لو يسمعون بأكلةٍ او شربةٍ   بعُمان أصبحَ جمعُهم بعمانِ

Cf. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 142, 12.

(2) Cf. Périer, *Vie d'Al-Ḥadjdjadj ibn Yoûsof*, p. 244-245 ; Vollers, dans *ZDMG*, XLIX, p. 485, etc. Sur la prétendue islamisation du 'Omân, du vivant de Mahomet, cf. Caetani, *Annali dell' islam*, II, p. 206-210, où la mise au point ne laisse rien à désirer.

(3) Cf. *MFO*, II, p. 25-27 ; *Osd*, II, 118 ; Wellhausen, *Skizzen*, IV, 102, n. 5.

(4) Les documents syriaques sont naturellement plus explicites. Cf. le travail de M. Nau, *ROC*, loc. cit. ; Labourt, *Le Christianisme dans l'empire perse*, p. 122 ; 173, n. 3.

(5) Cité dans *Chantre*, p. 22, n. 1, où nous avons à tort appliqué le vers au grand poète préislamique Amroû'lqais.

(6) Cf. Ya'qoûbî, I. 298.

(7) *Ṭabaq.*, I[1], 112, 2.

cher la religion. « لا في عُمان يُطلب الدين » (1). Le poète avait raison, à condition toutefois de limiter son assertion à la profession de l'islam. Nous pouvons également accepter son témoignage, quand il reproche aux ancêtres de Mohallab de n'avoir pas adoré l'idole Yaġoûṯ, ni participé aux pratiques de l'ancien paganisme arabe (2). Mais là où on découvre clairement la tendance, c'est quand il accuse les Azd de Baṣra d'adorer le feu (3). Parmi les anciennes religions, le magisme était la plus décriée aux yeux des Arabes et passait pour autoriser la plus révoltante promiscuité. Cela suffisait à Farazdaq pour lancer cette accusation à la tête de ses adversaires. Elle paraissait vérifiée jusqu'à un certain point par l'influence perse dans le pays de 'Omân, et encore par les noms iraniens des ancêtres (4) et du père de Mohallab. De son côté, Ba'îṯ al-Yaškorî adresse à ce dernier le vers suivant, difficile à traduire littéralement :

تبدّلت المنابرُ من قُرَيشٍ مَزُونيًّا بِمُقْتَحِو الصليبُ

« Dans les *minbar* Qoraiš a cédé la place à un Mazoûnite (5), portant la croix au bas du dos » (6).

Qui des deux a raison, Farazdaq ou Ba'îṯ ? Les deux sont d'accord pour affirmer que la famille de Mohallab ne fut pas musulmane. Faut-il attribuer au hasard que, parmi les poètes de Taġlib, le seul qui ait attaqué

(1) *ZDMG*, 1905, p. 614, 1er vers.

(2) Farazdaq, *Dîvan*, 85 ; Hell, *op. cit.*, p. 595-600.

(3) *Ibid.*

(4) Cf. Hell, *op. cit.*, p. 591, n. 3.

(5) Comp. le vers d'Aboû Wâ'ila ibn Ḫalîfa contre 'Abdalmalik, le fils de Mohallab :

لقد صَبَرَتْ للذلّ اعوادُ المنابرِ تقوم عليها في يَدَيْكَ الاخيبُ

« Les minbar supportent l'humiliation de ta présence, quand tu te dresses sur leurs planches, tenant ton bâton en main ». Ǧâḥiẓ, *Bayân*, I, 114, 4.

(6) *Lisân al-'Arab*, XVII, 294. Ba'îṯ est Yaškorite, donc Bakrite. Pourtant les Bakr de Baṣra étaient alliés des Azd et ennemis héréditaires de Tamîm. (Sur cette inimitié, cf. Qotaiba, '*Oyoûn*, 224-225 ; '*Iqd*, I, 230). L'immense majorité des poètes, adversaires des Mohallabites, appartiennent à Tamîm. Au lieu d'Aboû Wâ'ila ibn Ḫalîfa (un inconnu pour moi), je me demande s'il ne faudrait pas lire Wâfid ibn Ḫalîfa, un Minqarite (Tamîm) et adversaire des Azd. Cf. Ṭab., II, 456, 8, etc.

Mohallab soit le musulman Qoṭâmî (1) ? Son contribule, le chrétien Aḫṭal, si intimement mêlé aux affaires politiques de son temps, ne fait jamais mention du fils d'Aboû Ṣofra (2).

La question de savoir s'il fut mage ou chrétien laissait indifférents les adversaires du grand général. Ils préféraient profiter de la confusion et de la défaveur, attachées à ce terme de *Mazoûn*. Il incarnait l'esprit d'indépendance du 'Omân avec ses populations, ou chrétiennes ou hostiles au joug de l'islam (3), indifférentes au rêve d'une plus grande Arabie. En s'alliant aux Rabî'a, les Azd 'omâniens avaient annulé l'hégémonie de Tamîm dans l'Iraq et au Ḫorâsân (4). Au nord comme au sud, les Tamîmites rageaient de voir se dresser devant eux cette opposition, conduite par l'entreprenante famille des Mohallabides. Cela suffisait au but, poursuivi par ces satiriques, peu scrupuleux sur la nature des armes, employées contre leurs adversaires (5). Mais nous ne pouvons leur demander de désigner, parmi les sectes chrétiennes, la confession particulière, à laquelle appartenaient les Mazoûn. La littérature syriaque supplée suffisamment à ce silence (6).

Des notes précédentes une double conclusion se dégage : la première favorable au christianisme des 'Omânites et des contribules du grand Mohallab ; la seconde écarte toute relation entre les Mazoûn et les Maronites et, ajouterions-nous volontiers, les Μασονῖται de Ptolémée. Dans les Mazoûn des Arabes, il faut reconnaître les *Mazoûnoïé* des écrivains syria-

(1) Divan (éd. Barth), VII, 1, 4. Dans cette belle édition l'absence de tables est à regretter.

(2) Ni de ses fils. Sur ses rapports avec les Mohallabides, cf. notre *Chantre des Omiades*, p. 78-80.

(3) Sur l'expansion du christianisme dans le 'Omân, voir Caetani, *Annali*, II, p. 456-57.

(4) Cf. Wellhausen, *Reich.* p. 130, 131, 266.

(5) On en trouvera un spécimen dans Qotaiba, *Ma'ârif*, 137 : les ancêtres de Mohallab seraient d'anciens esclaves. La légende qaisite poursuit ici double but : humilier les Mohallabides et faire croire à l'ancienne islamisation du 'Omân.

(6) Voir p. ex. *Lettres du patriarche nestorien Iso'yab*, éd. R. Duval (collect. Chabot), p. 179, 182, 187, 192-93.

ques. Apostats à partir du IX^e^ siècle, ils se perdent dans la masse musulmane. Depuis lors, il n'en est plus question. Sans le bruit, fait autour des Mohallabides, leur nom aurait disparu de la littérature arabe, où lexicographes et géographes éprouvent de la peine à le reconnaître (1).

(1) Interrogé par moi, M. Ant. Goguyer, excellent arabisant, depuis de longues années fixé dans le 'Omân, qu'il a fréquemment sillonné et où il possède des relations étendues, m'a assuré que le nom مزون y était inconnu actuellement.

12.06
422

UNIVERSITY
LIBRARIES
JAN 29 1968

LES ÉVÊQUES DU SINAI

PAR

Le P. Louis CHEIKHO, S. J.

Extrait des *Mélanges de la Faculté Orientale*
de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth).
II, p. 408-421.

S'adresser au *Bibliothécaire de la Faculté Orientale*
ou à une des Librairies ci-dessous.

PARIS
Paul Geuthner
68 Rue Mazarine

LONDON
Luzac and Co.
46 Great Russel St., W. C.

LEIPZIG
Otto Harrassowitz
11 Querstrasse

1907

LES ÉVEQUES DU SINAI

LES ÉVÊQUES DU SINAI

PAR

Le P. Louis CHEIKHO, S. J.

Extrait des *Mélanges de la Faculté Orientale*
de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth).
II, p. 408-421.

S'adresser au *Bibliothécaire de la Faculté Orientale*
ou à une des Librairies ci-dessous.

PARIS
Paul Geuthner
68 Rue Mazarine

LONDON
Luzac and Co.
46 Great Russel St., W. C.

LEIPZIG
Otto Harrassowitz
14 Querstrasse

1907

LES ARCHEVEQUES DU SINAI

PAR LE P. LOUIS CHEIKHO, S. J.

Ce n'est guère que depuis un siècle que le Sinaï devient abordable et que les savants se décident à le visiter. Antérieurement à cette époque, nous sommes réduits pour tout renseignement à quelques récits sommaires de voyage, ou à des descriptions sèches de topographie, comme celle du diacre Ephrem, dont nous avons publié le texte arabe dans le *Machriq* (t. IX, p. 736 seqq. et 794 seqq.) d'après deux Manuscrits de la Bibliothèque Orientale de l'Université S^t^-Joseph, et dont le savant M. Guidi a donné la traduction latine dans la *Revue Biblique* (Juillet, 1905) d'après le Manuscrit du Vatican.

Parfois cependant, des chercheurs heureux réussissaient à exhumer quelques documents plus intéressants, pleins de détails sur les religieux du Mont Sinaï, soulevant ainsi un coin du voile qui cachait aux yeux des profanes les secrets de leur vie solitaire. Telle est cette relation de voyage d'un Grec de Damas nommé Ḫalîl Ṣabbâġ, qui eut la chance, en 1753, de pénétrer dans le couvent de S^te^ Catherine, en compagnie de l'Archevêque du Sinaï lui-même. Cette circonstance lui permit de visiter à son aise tous les sanctuaires de cette montagne sainte et de nous laisser un récit vivant de son séjour au monastère parmi les moines, sur lesquels il donne de curieux détails.

Sa relation, écrite sans apprêt et au courant de la plume, était destinée à un de ses frères, résidant à Damas ; on y sent tout l'abandon d'une correspondance familière. C'est probablement Michel Ṣabbâġ, le collaborateur de Silvestre de Sacy, qui a rapporté avec lui cette pièce d'Orient en Europe, et l'a léguée à la Bibliothèque Nationale (*Fonds arabe,*

n° 313) ; c'est de là que nous l'avons tirée pour l'offrir aux lecteurs du *Machriq* (t. VII, p. 958 seqq. et 1003 seqq.).

Voici un troisième document arabe, entré depuis un an à peine dans notre collection de Manuscrits orientaux. Nous l'avons acheté à un libraire de Beyrouth, qui l'avait lui-même acquis dans la vente de la bibliothèque d'une famille grecque-orthodoxe. C'est un authographe, daté de 1710 ; l'auteur a tout l'air d'être un supérieur du Monastère du Sinaï. Le Manuscrit mesure 23 centimètres de long sur 16 de large ; il contient 76 feuillets, soit 151 pages, dont la dernière en blanc. La page ne contient que 16 lignes de texte. L'écriture en est très nette, presque élégante et du genre *naskhî*. Le premier feuillet du Manuscrit a probablement disparu et le titre avec. On lit seulement, au haut de la première page, ce qui suit, en caractères rouges, presque effacés :

مجموع زيارات طور سينا الذي تردَّد فيه الله تعالى مع كل ما فيه وما يليه

Ensemble des Sanctuaires du Mont Sinâ, où Dieu s'est souvent manifesté, avec la description de tout ce qu'il contient, lui et ses environs. Suit un court préambule, où l'auteur donne un abrégé des matières qu'il veut traiter. Sur la marge de cette première page, on lit, en grec moderne, deux courtes notes, d'une main plus récente, et à moitié disparues : l'une, au haut de la page, nous apprend que le Manuscrit était conservé, en 1780, au Monastère du Sinaï ; l'autre est illisible, à la réserve d'un nom propre, *Michel*, qu'on peut encore déchiffrer aisément. L'ouvrage se termine brusquement, sans note finale ; la date du Ms. est indiquée incidemment à la page 78. L'apparence du Manuscrit, sa reliure fatiguée, son papier et son écriture répondent bien à la date 1710 qu'on y lit.

*
* *

Voici maintenant le sommaire des chapitres :

P. 1 — Le nom de Sinaï. من اجل اسم هذا الجبل المقدَّس طورسينا

P. 4 — Le Sinaï, montagne choisie par Dieu. في انَّ جبل سينا المقدَّس هو مكان مختار من الله

P. 7 — Honneurs accordés par Dieu au Sinaï. في انَّ الله تعالى كرَّم هذا الجبل

P. 11 — Lieu où le Seigneur a conversé avec Moïse et lui a donné deux fois les Tables de la Loi. في المكان الذي فيهِ كان الله يخاطب موسى وفي انَّ موسى اخذ دفتين لوحَي الناموس

P. 14 — Dieu donne à Moïse sur le Sinaï l'ordre de construire le Tabernacle et l'arche d'alliance et lui révèle le plan de leur exécution. على هذا الجبل علم الله موسى اتقان قبَّة الشهادة وتابوت العهد واراهُ هناك لدى أَلحاظهِ رسمها

P. 18 — Résumé de l'histoire du Mont Sinaï, depuis les premiers siècles du Christianisme jusqu'à Justinien. On y parle d'une église en l'honneur de la Mère de Dieu, élevée à l'endroit où était le Buisson ardent. Les moines, massacrés et maltraités souvent par les Nomades, recourent à Justinien pour qu'il leur bâtisse une enceinte fortifiée et une église. في الامر الذي منهُ اضطرَّت النسَّاك الذين بسينا بأنَّهم يذهبوا الى الملك يوستنيانوس ويلتمسوا ان يبتني هناك حصناً وكنيسة

P. 29 — Description du Couvent et de l'Eglise bâtis par Justinien et des églises qui y sont enclavées ou attenantes. في شكل الدير والكنيسة الكليَّة وعظمها وفي العصر الذي فيهِ تعمَّر وفي الكنائس الأُخر التي من داخل الكنيسة الكليَّة وخارجها

P. 38 — Des icones, des lampes et autres objets de la grande église. في الايقونات والقناديل واشياء اخرى غيرها الموجودة في الكنيسة العظمى افرادًا (On y parle de la châsse de S^te^ Catherine, offerte par l'Impératrice Catherine, sœur de Pierre, fils d'Alexis, empereur de Russie).

P. 56 — Les petites églises situées au haut de la montagne. في الكنائس الصغار التي فوق في الجبل

P. 69 — Les montagnes qui entourent le Sinaï. في الجبال الاخرى التي حول جبل سينا

P. 72 — Les souvenirs du Mont Ṭoûr (Sinaï). في الطور وفيما فيهِ

P. 75 — L'ordre des offices au Sinaï. في ترتيب فروض صلاة الدير

P. 78 — Les Archevêques du Sinaï. في رؤساء اساقفة الدير

(Dans ce chapitre est insérée la lettre synodale du Patriarche de Constantinople, Jérémie, sur l'archevêché du Sinaï et ses prérogatives).

P. 99 — Eloge du Mont Sinaï sous forme d'homélie. مديح في جبل سيا

P. 124 — Les Arabes du Sinaï et les tribus attachées au service du Monastère. في امر عربان البرّية والسراة (وسرى) الدير المقدّس

L'auteur appelle les Bédouins qui habitent les solitudes de la Péninsule sinaïtique les *Awlâd Sikhîn* (اولاد شخين). Ils sont fort nombreux. Trois tribus sont plus spécialement attachées aux moines du Sinaï et à leurs couvents, ce sont celles qui portent les noms des trois fils de Ṣâliḥ, c.-à-d. les *Sâlim*, les *Sa'îd* et les *Hilâl*. Leur père Ṣâliḥ était chrétien et son tombeau est situé non loin du Monastère.

Ce résumé, on le voit, embrasse tous les souvenirs qui se rattachent au Sinaï. On peut ajouter que l'auteur traite suffisamment bien chacun des chapitres ci-dessus désignés. Il serait trop long de donner ici des extraits de tout son travail ; nous comptons le faire prochainement dans le *Machriq*. Mais il est un chapitre qui intéressera les amateurs d'histoire ecclésiastique, c'est celui que l'auteur consacre aux archevêques du Sinaï, dont on connaît fort peu de chose. Ce siège était primitivement à Pharan, à une journée du Sinaï. Mais, après la conquête arabe, cette ville devint à peu près déserte, et l'évêque qui en était titulaire ne porta plus que le titre d'évêque du Sinaï. Lequien (*Oriens Christianus*, III, p. 747-758) a donné une liste fort incomplète de ces prélats, — treize seulement, en y comprenant les 4 titulaires de Pharan. L'histoire du Mont Sinaï que nous venons d'analyser nous aidera, en partie du moins, à combler cette lacune. Nous donnerons d'abord le chapitre en question, puis nous rétablirons, à l'aide de ce document et de quelques autres, une liste moins incomplète des titulaires du Sinaï, depuis les évêques de Pharan jusqu'à l'Archevêque actuel du Sinaï. Notons auparavant : — 1° que le siège du Mont Sinaï relevait primitivement du Patriarcat de Jérusalem : c'est le Patriarche

de cette ville qui avait et garde encore le droit de consacrer les titulaires de ce siège (1) ; — 2°) que les évêques du Sinaï ont été élevés à la dignité d'archevêques ; Nilus Doxopatris, cité par Relandus (*Palaestina illustr.*, p. 221), nomme le Mont Sinaï comme un des archevêchés soumis au siège de Jérusalem en 1151 ; d'autres veulent que le Patriarche Nectaire le Sinaïte ait été le premier à accorder cette distinction à Ananie, évêque du Sinaï (2) ; — 3°) que l'archevêché du Sinaï est un des quatre archevêchés autonomes, comme les archevêchés de Chypre, de Moscou et d'Ochrida (3) ;— 4°) enfin que la résidence habituelle de l'archevêque est au Caire, dans un couvent, appelé « couvent du Sinaï», et dont les religieux prêtres partagent avec les moines de S^te^ Catherine le droit d'élire l'archevêque.

Voici maintenant le chapitre dont nous parlons :

سبيلنا اذًا ان نتكلم في روٴساء الاساقفة كم واحد هم ومن هم وفي ايّ عصر وكم مدّة من الزمان صاروا روٴساء اساقفة هذا الدير المقدّس من البدْ الى ايّامنا نحن سنة ١٧١٠ مسيحية ·

في روٴساء اساقفة الدير

موجود في كتاب عربيّ قديم انهُ سنة ٦٣٧٧ ستّة الاف وثلثمائة وسبعة وسبعين لآدم وسنة ٨٦٩ ثمانمائة وتسعة وستين للمسيح كان مرقس رئيس اساقفة ·

ايضاً في كتاب آخر عربيّ موجود انهُ سنة ١٠٩١ مسيحية الف وواحد وتسعين للمسيح كان يوحنّا رئيس اساقفة · وهذا فهو الذي من اثينا الذي قتلهُ المصريّون لاجل رعيتهِ كشهيد · وآباء الدير احصوه في تعداد القديسين ·

سنة ٥٣٨ [٥٠٨] خمسماية وثمانية اسلامية و ١١٠٣ مسيحية الف (p. 79) ومائة وثلاث للمسيح موجود في فرمان السلطان امير المؤمنين انهُ كان زخريًا رئيس اساقفة الدير ·

---

(1) Cependant le Patriarche d'Alexandrie disputa plus d'une fois la juridiction sur le siège du Sinaï au Patriarche de Jérusalem.

(2) Voir l'ouvrage grec de Périclès Grégoriadis Ἡ ἱερὰ Μονὴ τοῦ Σινᾶ. Jérusalem, 1875, p. 181.

(3) Cette automonie existait de fait depuis 1575 ; elle fut officiellement confirmée par le synode de Constantinople, en 1782.

ايضاً سنة ٥٣٨ اسلاميَّة و١١٣٣ للمسيح في عصر هذا السلطان نفسهِ كان جاورجيوس رئيس اساقفة.

ايضاً سنة ٥٥١ اسلاميَّة و١١٤٦ للمسيح في فرمان آخر للسلطان القائم بنصر الله كان جبرائيل رئيس اساقفة. هذا كان عالماً حكيماً في القراءة وقد صنَّف مؤلَّفاً وهو مواعظ وهو موجود باقياً في الدير.

ايضاً سنة ٦٦٧٢ لآدم و١١٦٤ للمسيح موجود في كتاب قديم بأن يوحنا رئيس اساقفة آخر كاتب رسالة عربيَّة وراسلها الى الآباء الذين في الطور.

وسنة ٦٧١١ لآدم و١٢٠٣ للمسيح كان سمعان رئيس اساقفة. هذا عاش الى السنة ١٢٥٣ وقد سافر في ايَّامهِ الى كريت. وفي عصرهِ اوقف اهل كريت المتموِّلون املاكاً كثيرة وابتنى الامطوش الذي هناك وحينئذٍ البنادقة (p. 80) حكموا كريت فذهب المذكور الى البندقية فاقتبلهُ البنادقة بورع ودفعوا اليهِ الاوامر التي كانت في امطوش كريت قبل سيبها.

وسنة ٦٧٣١ لآدم و١٢٢٣ للمسيح كان افتيموس رئيس اساقفة.

وسنة ٦٧٣٢ لآدم و١٢٢٤ للمسيح كان مكاريوس رئيس اساقفة.

وسنة ٦٧٣٦ لآدم و١٢٢٨ للمسيح كان جرمانوس رئيس اساقفة.

وسنة ٦٧٤٧ لآدم و١٢٣٩ للمسيح كان رئيس اساقفة طورسينا ثاودوسيوس.

وسنة ٦٧٥٦ لآدم و١٢٤٨ للمسيح انوجد في كتاب عربيّ قديم ايضاً مكاريوس آخر رئيس اساقفة.

وسنة ٦٧٦٦ لآدم و١٢٥٨ للمسيح كان سمعان ايضاً وقد قيل انهُ الاوَّل نفسهُ وانما البائن انهُ تنزَّل وخرج في جمع احسان (p. 81).

وسنة ٦٧٧٣ لآدم و ١٢٩٠ [١٢٦٥] للمسيح كان يوحنا آخر.

وسنة ٦٧٩٨ لآدم و ١٢٩٠ للمسيح انوجد انهُ كان رئيس اساقفة ارسانيوس.

وسنة ٦٨١٤ لآدم و ١٣٠٦ للمسيح سمعان آخر كان رئيس اساقفة.

وسنة ٨١٥ اسلاميَّة و١٣٢٤ للمسيح موجود في فرمان السلطان مؤيَّد انهُ كان دوروثاوس رئيس اساقفة.

وسنة ٦٨٤١ لآدم و١٣٣٣ للمسيح كان جرمانوس رئيس اساقفة.

وسنة ٦٨٦٦ لآدم و١٣٥٨ للمسيح في كتاب آخر قديم موجود مرقص رئيس اساقفة —وفي

مواضع اخرى موجودون آخرون الاّ انهُ غير مكتوب عصر حياتهم ولعمري انهُ في باب العليقة المقدّسة موجودة كتابة هكذا انهُ صار اسقفاً اسمهُ أيوب جزيل الحكمة — وفي كتاب عربيّ قديم موجود اسقف اسمهُ سابا — وفي آخر غيره (p. 82) ابراميوس — وفي آخر جبرائيل — وفي كتب اخرى غيرها ميخائيل وكيرلّس.

Ici l'auteur a intercalé la traduction de la lettre synodale des trois patriarches Jérémie de Constantinople, Joachim d'Antioche et Germain de Jérusalem, sur « les privilèges du siège du Sinaï et l'élection canonique de ses titulaires ». Cette lettre est précédée de quelques lignes où l'on explique les circonstances qui en ont été l'occasion : à savoir la vacance du siège du Sinaï, de 1547 à 1567, et l'élection d'Eugène. Voici ce paragraphe :

(p. 82) وبعد صدور المرسوم السينودسي في انّ الآباء لا عادوا يعملون رئيس للدير بل رئيساً (sic) لما انهم طردوا مكاريوس بالكليّة وقطعوهُ — مرّت ثمانية عشر سنة واقاموا لهم رئيساً ولكن لما نظروا انّ الشرّ ينجح الى شرّ حال نقضوا كما قلنا ذلك المرسوم السينودسي الذي كان قد بان صواباً وثبت بثسما وصدر مرسوم آخر من ارامیا البطريرك القسطنطيني وللوقت في تلك السنة بنفسها شرطنوا كير افجانيوس رئيس اساقفة عشرة سنة (عشر سنين).

La lettre synodale remplit plus de 15 pages du Ms.; elle est signée par les trois Patriarches de Constantinople, d'Antioche et de Jérusalem, par 24 métropolites ou évêques, ainsi que par plusieurs dignitaires de l'église de Constantinople. Puis l'auteur (*p.* 97) continue la liste des Archevêques du Sinaï :

وبعد وفاة كير افجانيوس تشرطن انسطاسيوس وعاش هو ايضاً ثمانية سنين.

وبعد انسطاسيوس انتصب كير لفرنديوس وعاش هذا ايضاً اربعة وعشرين سنة.

وبعد وفاتهِ ارتسم كير يواصف الرودسليّ في سنة الف وستماية وسبعة عشر في ثلاثين من شهر ايلول نهار الاربعاء. واستقام في رئاسة (p. 98) الكهنوت مدّة اربعين سنة.

وبعدهُ انتدبوا كير نكطاريوس الى رئاسة الاسقفية وفي مضيّهِ في اورشليم شرطنوه بطريركاً وصار كير حنانيا البزنطيّ رئيس اساقفة واستقام في رئاسة الكهنوت عشر سنوات وتفرغ.

وارتسم كير يوانيكيوس الذي من موره رئيس اساقفة واستقام في رئاسة الكهنوت مدّة خمس وثلاثين سنة . وفي عصرهِ حضرة قسطنطين بك باصارمبا (sic) ويوده برنكوبانوس ضابط بلاد اونكروا بلاشيا اثبتا الدير الجميل الملقّب رهيمينكي صحبة كير ميخائيل انكّنطاكوزينوس السلحدار الكبير واوقفاهُ لجبل سينا المقدّس .

وبعد وفاتهِ صار رئيس كهنة كير قزما البزنطي واقام سنة واحدة وتفرّغ من طلقا [تلقاء] خاطره وراى ذاتهُ وهو الان بابا بطرك مدينة الاسكندرية العظمى جزيل الغبطة .

(p. 99) فانتدبوا اثناسيوس الذي من ابرشيّة باريا وشرطنهُ بطريرك اورشليم كير يو كير خريسنطس في السنة ١٧٠٨ في اليوم السادس من كانون الثاني واستقام في رئاسة الكهنوت سنتين وتنيح . فانتدب المجمع المقدّس كير يوانيكوس المدلّي الذي هو يومئذٍ رئيس اساقفة وارتسم من بطريرك اورشليم خريسنطس الجزيل الغبطة في سنة ١٧٢ (sic) في اليوم الحادي عشر من تشرين الأوّل .

*
* *

Voici maintenant, — et d'après les autres sources que nous avons pu consulter, — une liste plus complète des Archevêques du Sinaï. Les quatre premiers titulaires résidaient à Pharan et portaient le titre d'évêques de Pharan et du Mont Sinaï ou simplement de Pharan. Cette ville ayant été détruite par les Arabes, au VII[e] siècle, son siège resta, semble-t-il, vacant jusqu'au IX[e] siècle ; à cette époque, les titulaires reparaissent au Sinaï, avec le titre d'évêques du Sinaï. Les religieux de cette montagne avaient en outre un Supérieur ou Higoumène qu'ils choisissaient suivant les règles canoniques. Dès le IV[e] siècle, l'histoire fait mention de l'abbé Silvain, supérieur du Sinaï et maître de Nateras, devenu évêque de Pharan. En 552, c'est le saint abbé Georges qui est higoumène du Monastère du Sinaï (*Revue de l'Orient Chrétien*, 1907, p. 97). Son successeur, Grégoire, devient en 570 Patriarche d'Antioche (Migne, *P. G.*, t. LXXXVI, 2, col. 2801) (1). Au VII[e] siècle, un des grands champions de l'orthodoxie, S[t] Anastase le Sinaïte, était abbé du Sinaï, etc.

(1) Parmi les lettres de S[t] Grégoire, il y a des lettres adressées à Jean, abbé du Sinaï, auquel le saint Pontife envoya aussi des meubles pour un hôpital.

1. Nateras ou Netras, évêque de Pharan. Il en est fait mention dans les *Apophtegmata Patrum* (Lequien, *Or. Chr.*, III, p. 751). C'est probablement de lui qu'il s'agit dans les Actes des Martyrs du Sinaï et de Raithe (*Acta Sanctorum*, II, p. 956-957), dont il recueillit les restes avec l'aide des Sarrasins chrétiens de Pharan.

2. Macaire. On trouve son nom dans les Actes du Concile de Chalcédoine (Labbe, *Coll. Conc.*, IV, p. 880), dans une lettre de l'Empereur Marcien au Patriarche Juvénal de Jérusalem. Macaire vivait au Sinaï.

3. Photius. Jean Moschus, dans son *Pré Spirituel* (c. 127), fait appel au témoignage de Photius, év. de Pharan, pour la sainteté de l'abbé Georges mentionné plus haut.

4. Théodore. Cet évêque de Pharan était partisan du Monothélisme et fut condamné comme hérétique au VI^e^ Concile œcuménique (Labbe, *Conc.*, VI, p. 1117).

Ici se place une grande lacune dans la liste des évêques de Pharan et du Sinaï ; la série ainsi interrompue reprend au IX^e^ siècle.

5. Constantin (I), évêque du Sinaï ; souscrivit avec ce titre les Actes du IV^e^ Concile de Constantinople, VIII^e^ œcuménique, en 869 (*Mansi*, XVI, p. 194).

6. Marc (I). C'est le premier titulaire du Sinaï mentionné dans notre document. L'auteur dit qu'il a trouvé son nom dans un vieux Manuscrit arabe, à la date de 6377 d'Adam, soit 869 (en plaçant, d'après l'ère de Constantinople, la naissance de J.-C. en 5508 du monde). Cette date donne à entendre que Constantin mourut l'année du Concile et eut pour successeur Marc en cette même année 869.

7. Jean (I). D'après un autre Manuscrit arabe, rapporté dans notre document, Jean était archevêque du Sinaï en 1091 de Jésus-Christ. Il était athénien de naissance et fut martyrisé par les Musulmans d'Egypte : les religieux du Sinaï lui rendaient le culte dû aux Saints.

8. Zacharie. Notre document rapporte que le nom de Zacharie, archevêque du Sinaï, se trouve dans un Firman accordé par le Calife Fâṭimite et Soudan d'Egypte, en 508 de l'hégire, correspondant à l'année

chrétienne 1103. Il y a, comme on le voit, erreur dans l'une ou l'autre ère. L'année 508 de l'hégire commence le 7 Juin 1114. Le nom du Soudan d'Egypte n'étant pas exprimé, le doute reste.

9. Georges (1). Notre document assure qu'il vivait sous le même Calife, en l'année 538 de l'hégire et 1133 de l'ère chrétienne. Ici encore les chiffres sont fautifs : l'année 538 de l'hégire ne commence que le 16 Juillet 1143. Le Soudan d'Egypte, quelque date qu'on adopte n'était pas le même. Le Fâṭimite Mousta'lî Billâh régna de 495 à 524 H. (1102-1130); son successeur Manṣoûr al-Amir Biaḥkâmillâh occupa le trône de 524 à 544 H. (1130-1149).

10. Gabriel (I). Notre histoire du Sinaï le fait contemporain de Qâyim Binaṣrillâh en 551 H. = 1146. Le Calife dont il s'agit est Fâyiz Binaṣrillâh qui régna de 549 à 555 H. (1154-1160). Il y a donc aussi erreur dans les dates. Notre auteur ajoute que Gabriel était instruit dans la langue arabe et qu'il a composé des *Sermons*.

11. Jean (II). La même histoire nomme un autre Jean, Archevêque du Sinaï en 6672 d'Adam et 1164 de J.-C., d'après un vieux Codex. Il serait l'auteur d'un traité arabe adressé aux religieux Sinaïtes.

12. Simon. Voici la traduction des quelques lignes que lui consacre notre Manuscrit : « En 6711 d'Adam, 1203 de J.-C., Simon était Archevêque du Sinaï. Il vécut jusqu'en 1253. Il fit le voyage de Crète, dont les riches habitants lui léguèrent de grands biens. Ce fut lui qui y bâtit le Metochion. Sur ces entrefaites, les Vénitiens s'emparèrent de l'île. Simon se rendit à Venise, et reçut de ses habitants le meilleur accueil ; on lui rendit tout ce qui avait été pris dans le Metochion au pillage de l'île ». Lequien cite le nom de l'évêque Simon, sans pouvoir déterminer son époque ; mais le Cardinal Pitra (*Analecta Spicileg. Solesm.*, I, p. 562) a été plus heureux, il a retrouvé une Bulle d'Honorius III, du 6 Août 1218, bientôt rappelée et étendue, le 20 Janvier 1226, où le pape confirme

(1) On trouve dans Lequien (*Or. Chr.*, III. p. 754-755) un long passage sur un évêque du Sinaï nommé Jorius qui, étant allé à Bologne pour accomplir un vœu de pélerinage, y mourut en odeur de sainteté, en 1032. Nous nous demandons si ce Jorius ne serait pas le même que le Georgius mentionné ici et dont nos documents ne parlent pas.

l'évêque Simon dans la possession du Mont Sina et de plusieurs autres couvents ou propriétés attachés à ce monastère. Röhricht (*ZDPV*, X, 1887) cite d'autres Bulles du même Pontife en faveur du Sinaï. Les 12 Archevêques qui suivent ne nous sont connus que par le Document que nous avons publié plus haut.

13. Euthymius, 6731 d'Adam, 1223 de Jésus-Christ.

14. Macaire (II), 6732 = 1224.

15. Germain, 6736 = 1228.

16. Théodose, 6747 = 1239.

17. Macaire (III), 6756 = 1248, d'après un ancien Ms. arabe.

18. Simon (II), 6766 = 1258. L'auteur fait remarquer que, d'après quelques personnes, ce serait le même Simon (n° 12) qui avait été en Crète ; qu'il aurait démissionné pour aller recueillir des aumônes et serait revenu, en 1258, comme archevêque pour la seconde fois.

Le R. P. Jullien (*Sinaï et Syrie*, p. 106) cite, d'après un Manuscrit de la Bibl. Nat. (CXLI), une Bulle d'Innocent VI, adressée, le 16 Déc. 1260, à l'Evêque et aux religieux du Sinaï, pour confirmer leur règle et leurs possessions.

19. Jean (III), 6773 d'Adam, 1265 de J.-C.

20. Arsène, 6798 = 1290.

21. Simon (III), 6814 = 1306.

22. Dorothée (I). L'auteur nous dit qu'il est nommé dans un Firman du Sultan Mou'ayyad, en 815. Effectivement le Sultan Mamloûk Mou'ayyad Śayḫ régnait en Egypte à cette date ; mais l'auteur se trompe de près d'un siècle, en disant que cette date de l'hégire équivaut à 1324 de J.-C. ; l'année 815 commence le 13 Avril 1412. Si la date islamique est exacte, il faudrait mettre Dorothée après les Archevêques suivants.

23. Germain (II), 6841 d'Adam, 1333 de J.-C.

24. Marc (II), 6866 = 1358, d'après un ancien Ms. arabe.

25. Job. L'auteur nous avertit ici que l'on trouve d'autres noms d'Archevêques du Sinaï, mais l'on ne connaît point la date de leur existence. Il en cite huit, dont le 1er est Job, d'après une inscription gravée au-dessus de la porte du sanctuaire consacré au souvenir du Buisson ardent. Cet archevêque était doué d'une grande sagesse.

26. Athanase (I). D'après un vieux Manuscrit arabe.
27. Saba. » »
28. Abramios. » »
29. Gabriel (II). » »
30. Michel. » »
31. Silvain. » »
32. Cyrille. » »

C'est ici que l'auteur relate, comme nous l'avons dit, la lettre synodale de Jérémie, Patr. de Constantinople, qui, après une vacance de siège, nomme pour l'archevêché du Sinaï Eugène. A partir de cet Archevêque, et jusqu'en 1710, où s'arrête notre Document, les titulaires du Sinaï s'accordent assez bien pour l'ordre et les dates avec une note publiée par Périclès Grégoriadis, en 1875 (ἡ ἱερὰ Μονὴ τοῦ Σινᾶ, p. 172).

33. Eugène, 16 ans d'après notre Document (D); de 1567 à 1583 d'après Grégoriadis (G). Lequien (*l. c.*, p. 751) cite de lui une lettre à l'empereur d'Autriche Maximilien, pour lui demander une somme d'argent dont le Monastère avait besoin.

34. Anastase, 8 ans (D), de 1583 à 1592 (G).

35. Laurent, 24 ans (D), de 1592 à 1617 (G).

36. Joasaph, de Rhodes, 40 ans (D), de 1617 (sacré le 30 Septembre) à 1667 (G). A la date de 1630, De Martinis (*Jus Pontificium*, I, p. 120-123) publie la Bulle d'Urbain VIII, où ce Pontife confirme les privilèges accordés aux moines Basiliens du Sinaï par ses prédécesseurs Pie IV, Innocent VIII, Jules II, Léon X et Paul III (1).

37. Nectaire. Il fut nommé évêque du Sinaï pour succéder à Joasaph ; mais il fut presque aussitôt élu patriarche de Jérusalem. D'après Grégoriadis (p. 181), ce serait lui qui aurait accordé le titre d'archevê-

(1) D'après Lequien (III, p. 758) citant Renaudot, Joasaph serait mort vers 1661 et Nectaire élu la même année, puis sacré Patriarche de Jérusalem, le 10 Avril 1661 (Lequien, III, p. 520-522). D'après le même Lequien (III, p. 757-8), le successeur de Nectaire serait Antoine qui, au rapport de *La Turquie Chrétienne* (p. 181), se serait rendu en Russie avec les deux Patriarches d'Antioche et d'Alexandrie pour l'élection du patriarche Basile.

que à son successeur Ananie, mais ce titre était déjà donné avant lui aux titulaires du Sinaï.

38. Ananie, de Byzance, 10 ans ; il se démit (D) ; de 1667 à 1677 (G).

39. Joannice (I), 35 ans (D), de 1677 à 1703 (G). Terzi (*Siria Sacra*, p. 302) dit que l'archevêque du Sinaï était, en 1694, *Anastase*. Notre document parle d'un couvent appelé *Héméniki*, donné par Constantin, prince de Bessarabie, au Monastère de Sinaï comme legs pieux.

Au tome IV (p. 128), de l'ouvrage intitulé *La Perpétuité de la Foi*, on parle de la souscription de « Joannice, év. du Sinaï » aux Actes contre les erreurs de Calvin, et cela à la date de 1672, — ce qui ne s'accorde point avec les dates de notre Document et de Grégoriadis.

40. Cosmas, 1 an (D), en 1705 (G). Avant sa nomination, il semble qu'il y a eu vacance du siège. Cosmas fut bientôt nommé patriarche d'Alexandrie (1).

41. Athanase, de Bary (II), 2 ans, sacré par le patriarche Chrysanthe le 6 Décembre 1708 (D). Grégoriadis (p. 172) prolonge son épiscopat de 12 ans et le fait sacrer en 1706.

42. Joannice (II), de Mitylène. C'est le dernier des Archevêques nommés dans notre document. Son sacre aurait eu lieu en l'an 172. (sic) (peut-être faudrait-il lire 1710), Grégoriadis place sa nomination en 1718 et le fait mourir en 1729. Nous empruntons à cet auteur les dates de ses successeurs.

43. Nicéphore, (1729-1749) (G.). Nous apprenons par le récit de voyage au Sinaï de Ḫalîl Ṣabbâġ (*Machriq*, VII, 1009) que ce Nicéphore mourut en Crète, d'où son successeur aurait ramené ses restes pour les enterrer au Sinaï, en 1753.

44. Constantius (II) ou Kosantius, (1749-1759) (G.). Ce fut en compagnie de cet Archevêque que Ḫalîl Ṣabbâġ fit le pélerinage du Mont Sinaï, en 1753. Son récit a été publié dans le *Machriq* (VII, p. 958 seqq. et 1003 seqq.).

---

(1) Notre Manuscrit porte « Alexandrie » ; mais, d'après Lequien, il serait devenu Patriarche de Constantinople, après Cyrille. Ayant abdiqué le Patriarcat, il aurait passé ses derniers jours au Sinaï.

45. Cyrille (II), (1759-1790) (G). D'après Burckhardt (*Travels*, p. 549), ce serait le dernier qui ait résidé au Sinaï ; il place même sa mort en 1760 (Robinson, *Palestine*, I, p. 192).

46. Dorothée (II), 1794-1796 (G). Suit une vacance de 8 ans.

47. Constantius (III), 1804-1859 (G). Le R. P. Jullien (*Sinaï et Syrie*, p. 120) entendit vanter son savoir et louer deux de ses ouvrages : l'un sur l'Egypte, l'autre sur l'histoire de Constantinople.

48. Cyrille (III), 1859-1867 (G). C'est l'archevêque pour lequel s'entremit Tischendorf et dont il obtint la reconnaissance officielle par la Sublime Porte. Le *Codex Sinaiticus* fut le fruit de la reconnaissance du nouvel élu et de ses religieux : ce précieux ouvrage fut remis à Tischendorf pour être porté au Tzar.

49. Callitsrate, 1867-1885 (G). Il eut une élection orageuse et vint au Sinaï en 1872, — ce qu'aucun archevêque n'avait fait depuis plus d'un siècle (Jullien, *l. c.*, p. 120).

50. Porphyre, 1885. Le R. P. Jullien (*Ibid.*) l'a trouvé au Sinaï en 1893. Les *Echos d'Orient*, (1907, p. 180) parlent de ses démêlés avec le Patriarche Grec d'Alexandrie qui l'avait fait chasser du Caire.

Comme on le voit, il reste encore beaucoup de points obscurs à élucider dans l'histoire du Sinaï et de ses monastères. Ce petit travail fournira, nous l'espérons, quelques jalons aux futurs chercheurs. C'est toute notre ambition.

Stanford University Libraries
3 6105 015 097 897

492.06
B422
2
1907

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

Stanford University Libraries
Stanford, California

Return this book on or before date due.